

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38, rue Saint Sabin
75011 Paris
tel/fax : 01 48 06 48 86
diffusion@eclm.fr
www.eclm.fr

Les versions électroniques et imprimées des documents sont librement diffusables,
à condition de ne pas altérer le contenu et la mise en forme.
Il n'y a pas de droit d'usage commercial sans autorisation expresse des ECLM.

non-violence :
éthique et politique

La Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme (FPH) est une fondation de droit suisse, créée en 1982 et présidée par Pierre Calame. Son action et sa réflexion sont centrées sur les liens entre l'accumulation des savoirs et le progrès de l'humanité dans sept domaines : environnement et avenir de la planète, rencontre des cultures, innovation et changement social, rapports entre État et Société, agricultures paysannes, lutte contre l'exclusion sociale, construction de la paix. Avec des partenaires d'origines très diverses (associations, administrations, entreprises, chercheurs, journalistes...), la FPH anime un débat sur les conditions de production et de mobilisation des connaissances au service de ceux qui y ont le moins accès. Elle suscite des rencontres et des programmes de travail en commun, propose un système normalisé d'échange d'informations, soutient des travaux de capitalisation d'expérience et publie ou copublie des ouvrages ou des dossiers.

Le Mouvement pour une alternative non-violente (MAN) a été créé en 1974, pour répondre au besoin d'une réflexion sur la non-violence et à la nécessité d'élaborer des propositions d'action non-violente en fonction des situations concrètes. Le MAN a pour vocation de donner une voix à la non-violence, d'approfondir la réflexion politique, d'agir dans les luttes contre les injustices et d'appuyer l'action non-violente par-delà les frontières. Voir en annexe une présentation plus complète.

© La librairie FPH 1996

Série DOSSIERS POUR UN DÉBAT, n° 59

(Voir en fin d'ouvrage la liste des « Dossiers pour un débat » déjà parus.)

Diffusion : La librairie FPH, 38 rue Saint-Sabin, 75011 PARIS

Maquette de couverture : Vincent Collin.

Graphisme et mise en page : Madeleine Racimor.

Avant-propos

Et si l'humanité était capable de progrès ? Elle le montre en bien des domaines, mais on reste encore réservé sur sa capacité à ne pas recourir à cette violence que l'on a vite fait de qualifier de naturelle. Pourtant, et en dépit de terribles rechutes qui ont effectivement donné à voir, ces dernières années, le spectacle de la brutalité la plus aveugle, il est des raisons de croire, sur la durée, à un peu plus de sagesse.

C'est, en tous les cas, à ces avancées que veut contribuer, modestement, la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme. Elle le fait notamment au moyen de sa politique éditoriale et se félicite aujourd'hui de pouvoir ainsi favoriser la diffusion de ce document du MAN-Mouvement pour une alternative non-violente.

Point n'est besoin de chercher à comparer le premier texte du MAN, lors de sa création en 1974, et celui d'aujourd'hui ; de même que, pour leurs auteurs, le mot non-violence est « chargé de l'histoire des combats menés par Gandhi, Martin Luther King, César Chavez et bien d'autres, anonymes des luttes pour les droits de l'Homme », cette synthèse apparaîtra à tous riche d'une réflexion menée par le MAN depuis vingt ans, mise au défi sur plusieurs continents, en des lieux devenus pour le mouvement terrains d'expertise, et visiblement marquée par l'entêtement des faits en même temps que par la confirmation de certaines intuitions.

Alors qu'il fut toujours demandé aux tenants de la non-violence de faire la preuve de l'efficacité de leurs thèses, ce message collectif souligne ici qu'il faut non seulement proposer des méthodes mais s'en prendre à l'idéologie de la violence qui traduit à la fois la théorie et l'effectivité de celle-ci.

Ce changement de regard sur la violence est recherché en considération notamment des exigences de la démocratie, de la fonction de l'économie, de l'impératif écologique, du rôle de l'éducation, du besoin de sécurité et d'un devoir de solidarité internationale. La Fondation ne peut que se retrouver dans cette volonté de « construire positivement l'histoire » ; son propre « credo » : « pour des savoirs vraiment utiles aux hommes », ses thèmes prioritaires de recherche et d'action et ses politiques au service de

ces orientations, sa pratique et les partenariats qu'elle a engagés, participent de cette quête de la raison qui conduit à la non-violence. Convaincue qu'il n'y a pas de progrès sans «respect des personnes, préservation des racines, ouverture à l'autre, droit à la différence», elle peut certainement faire sienne l'affirmation par laquelle le MAN conclut sa «contribution au débat» : «le sens de l'histoire réside certainement dans la capacité des hommes et des femmes à résister à la culture de la violence».

Le débat reste ouvert. Mais, si force est de constater que le mot non-violence continue de poser problème, il faut néanmoins noter que la sortie progressive de l'ordre militaire qui accompagne la recherche d'une société planétaire plus humaine, plus juste et plus civilisée, donne du crédit au processus de transition appelé par le MAN : «transarmement», et que le principe de la non-violence et les efforts pour le promouvoir ont été placés par l'UNESCO, dont on contestera difficilement la vocation, au centre de son programme phare qui a nom : «culture de la paix».

Richard Pétris
Fondation Charles Léopold Mayer
pour le progrès de l'Homme

SOMMAIRE

1. SIGNIFICATION DE LA NON-VIOLENCE	9
2. LA NON-VIOLENCE AU SERVICE DE LA DÉMOCRATIE	21
3. ÉCONOMIE, ÉCOLOGIE ET NON-VIOLENCE	29
4. DÉVELOPPER UNE CULTURE DE LA NON-VIOLENCE : LE RÔLE DE L'ÉDUCATION	35
5. LA STRATÉGIE DE L'ACTION NON-VIOLENTE	43
6. LA DÉFENSE CIVILE NON-VIOLENTE	49
7. LA NON-VIOLENCE ET LA SOLIDARITÉ INTERNATIONALE	55
8. CONSTRUIRE POSITIVEMENT L'HISTOIRE	63
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	65
LE MOUVEMENT POUR UNE ALTERNATIVE NON-VIOLENTE	67

1. SIGNIFICATION DE LA NON-VIOLENCE

Aujourd'hui, la non-violence commence à trouver sa place dans la confrontation des idées et des doctrines. Elle inspire les principes et les méthodes d'action de nombreux mouvements s'opposant aux injustices sociales et politiques. Cependant certains malentendus masquent sa signification. Un grand travail de clarification est encore nécessaire. Ce qui fait d'abord difficulté, c'est que le mot «non-violence» exprime une négation, une opposition, un refus. Or, cela correspond à une démarche essentielle ; pour la comprendre, il importe avant tout de préciser à quoi exactement la non-violence dit non, à quoi elle s'oppose, ce qu'elle refuse. Toutefois, le mot «non-violence» n'est pas un mot parmi d'autres ; il est chargé de l'histoire des combats menés par Gandhi, Martin Luther King, César Chavez et bien d'autres, anonymes des luttes pour les droits de l'Homme. Ce mot «non-violence» est riche également de toute une réflexion à laquelle le MAN participe depuis sa création en 1974. C'est pourquoi ce texte s'appuie sur les convictions, le projet et les propositions du MAN pour s'attacher, à la veille du troisième millénaire, à construire positivement le concept de non-violence.

Si nous prêtons attention à la signification donnée au mot «violence», nous nous apercevons qu'il recouvre des réalités très différentes, créant ainsi une confusion du langage, significative d'une confusion de la pensée. Tout devient violence et, par enchaînement, le mot enfle de la même façon que ce qu'il représente. Les termes qui lui sont proches lui sont peu à peu annexés. Cette confusion, source d'incompréhension dans nos discussions et nos tentatives de dialogue, ne peut que s'accroître lorsque nous nous risquons à parler de non-violence. Aussi est-il essentiel d'opérer d'emblée une clarification conceptuelle qui nous permette de nous entendre sur la signification des mots que nous employons, en particulier les mots «conflit», «agressivité», «lutte», «force», «contrainte», et bien sûr «violence». Nous pourrions alors éclairer la signification du mot «non-violence».

La violence

La violence est une atteinte à la vie ou à l'intégrité physique, morale ou psychologique d'un individu, dès lors qu'une responsabilité humaine y est engagée. Il faut noter que la sensibilité à la violence, comme son interprétation, varie selon les sociétés, ou selon les périodes dans une même société. Dès lors, il semble pertinent de recourir à la thématique universelle des droits de l'Homme et d'affirmer : est violence toute atteinte aux droits fondamentaux des personnes. La violence est parfois un langage, un moyen de communication entre des individus et la société, lorsqu'ils n'ont pas la possibilité de prendre la parole et d'être entendus et reconnus. La violence est généralement la marque d'une souffrance, d'une peur, d'une déshumanisation.

Lorsqu'on parle de violence, on entend d'abord une violence directe commise par un ou des individus à l'encontre de l'intégrité physique d'autres individus : agressions, meurtres, attentats, guerres... Une autre forme de violence est la violence structurelle : elle est engendrée par des structures économiques, sociales ou politiques qui portent atteinte à la liberté, à la dignité et à la vie des personnes.

Faire violence, c'est toujours faire taire, et priver l'Homme de sa parole, c'est déjà le priver de sa vie. Toute violence est un processus de meurtre, de mise à mort. Le processus n'ira peut-être pas jusqu'à son terme, mais le désir d'éliminer l'adversaire, de l'écartier, de l'exclure, de le réduire au silence, de le supprimer va devenir plus fort que la volonté de parvenir à un accord avec lui. De l'insulte à l'humiliation, de la torture au meurtre, multiples sont les formes de violence et multiples les formes de mort. Porter atteinte à la dignité de l'Homme, c'est déjà porter atteinte à sa vie.

Selon Simone Weil, la violence, « c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose ». « Quand elle s'exerce jusqu'au bout, précise-t-elle, elle fait de l'Homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. » Mais la violence qui tue est une forme sommaire, grossière de la violence. Il est une autre violence, beaucoup plus variée en ses procédés et surprenante en ses effets, c'est « celle qui ne tue pas ; c'est-à-dire qui ne tue pas encore ». « Elle va tuer sûrement, ou elle va tuer peut-être, ou bien elle est seulement suspendue sur l'être qu'à tout instant elle peut tuer ; de toutes façons, elle change l'Homme en pierre. Du pouvoir de transformer un Homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un Homme qui reste encore vivant. »¹

La violence, dit-on, c'est l'abus de la force. La violence, en effet, est un abus. Abuser de quelqu'un, c'est le violer. Toute violence qui s'exerce contre l'Homme est un viol : le viol de son identité, de sa personnalité, de

1. Simone Weil, *L'Illiade ou le poème de la force*, dans *La Source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, p. 12-13.

son corps, de son humanité. Toute violence est brutalité, offense, destruction. La violence, c'est ce qui blesse et meurtrit l'humanité de celui qui la subit. Mais l'Homme n'expérimente pas seulement la violence qu'il subit, il expérimente qu'il est lui-même capable d'exercer la violence envers autrui. L'Homme, à la réflexion, c'est-à-dire en se retournant sur lui-même, se découvre violent. Et la violence blesse et meurtrit également l'humanité de celui qui l'exerce.

L'attitude de l'Homme à l'égard de la violence est largement déterminée par son attitude à l'égard de la mort. Au plus profond de lui-même, l'Homme connaît la peur : peur de l'autre, peur de l'avenir, peur de l'inconnu qu'il imagine lourd de menaces et de dangers. Mais cette peur s'enracine toujours dans la peur de mourir. Depuis des siècles, nous sommes habitués à penser que l'Homme courageux est celui qui surmonte sa peur pour prendre le risque de mourir en recourant à la violence pour défendre une cause juste. Mais en réalité, le pari de celui qui décide d'employer la violence, n'est-il pas de tuer avant d'être tué ? L'Homme qui choisit la violence prend le risque d'être tué, mais il ne veut pas le savoir ; plus exactement, il le sait, mais il ne veut pas y croire car il est tout entier préoccupé par la volonté de tuer et il veut se convaincre qu'il sortira vainqueur de sa lutte à mort avec son adversaire. Pour l'Homme qui choisit la violence, le risque d'être tué se trouve occulté par sa certitude de vaincre.

L'Homme tue pour échapper à l'angoisse de la mort, mais, en tuant, il se trouve face à l'angoisse du meurtre. C'est pourquoi, en même temps qu'il tue son adversaire, l'Homme a besoin de justifier son meurtre pour nier le sentiment de culpabilité qui s'empare de lui. Ce processus de justification a pour conséquence que l'Homme commet la violence sans la ressentir comme telle. Il peut tuer sans avoir l'impression d'être violent.

La violence, en définitive, est une erreur de pensée. Seule une pensée juste peut récuser la violence, la « délégitimer », la priver du droit de cité qui lui a été indûment reconnu par les idéologies dominantes. Par son étymologie (du latin *pensare*), penser veut d'abord dire « peser ». La pensée juste est la recherche d'un jugement équilibré. Tout déséquilibre dans le jugement est une erreur de pesée, une erreur de pensée. Et le jugement déséquilibré introduit un déséquilibre dans le comportement, dans l'action, déséquilibre qui se manifeste par la violence. Par son essence même, la violence est déséquilibrée. La visée de la non-violence est la recherche d'un équilibre au cœur même du conflit.

Le conflit

Notre relation aux autres est constitutive de notre propre personnalité. L'Homme étant essentiellement un être de relation et de création, il

n'existe et ne crée qu'en relation avec autrui. Cependant, dans bien des situations, nous vivons d'abord notre rencontre avec les autres comme une adversité, voire un affrontement. L'autre, par sa propre existence, surgit dans l'espace que je m'étais déjà approprié comme une menace pour ma propre existence. L'autre est alors pensé ou ressenti comme celui dont les désirs viennent s'opposer à mes propres désirs, dont les ambitions viennent se dresser contre mes propres ambitions, dont les projets viennent contrarier mes propres projets, dont la liberté vient menacer ma propre liberté, dont les droits viennent empiéter sur mes propres droits.

René Girard a développé une thèse qui éclaire comment les Hommes en viennent à rivaliser entre eux. Au départ de sa réflexion, il fait cette constatation : « Il n'y a rien ou presque qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation »². Contrairement à ceux qui voient dans l'imitation un processus d'harmonie sociale, René Girard montre qu'elle est essentiellement un processus d'opposition, d'adversité, de rivalité et de conflit. Car ce qui est en jeu dans les comportements mimétiques des Hommes, c'est l'appropriation d'un objet qui, parce qu'il est convoité en même temps par plusieurs membres d'un groupe, devient cause de rivalité. « Si un individu voit un de ses congénères tendre la main vers un objet, il est aussitôt tenté d'imiter son geste »³. C'est cette rivalité mimétique qui est à l'origine des conflits entre les individus.

Le plus souvent, l'individu ne peut fuir une situation de conflit sans renoncer à ses propres droits. Il doit l'accepter car c'est à travers le conflit que chacun pourra se faire reconnaître des autres. La fonction du conflit est de révéler l'injustice, d'établir un contrat, un pacte entre les adversaires qui satisfasse les droits respectifs de chacun et de parvenir ainsi à construire des relations d'équité et de justice entre les individus à l'intérieur d'une même communauté et entre les différentes communautés.

La non-violence ne présuppose pas un monde sans conflits où les relations entre les Hommes ne reposeraient que sur la confiance. Toute situation politique est conflictuelle, ne serait-ce que de manière potentielle. La coexistence entre les Hommes et les peuples doit devenir pacifique mais elle restera toujours conflictuelle. La paix n'est pas, ne peut pas être et ne sera jamais l'absence de conflits, mais la maîtrise, la gestion et la résolution des conflits par d'autres moyens que ceux de la violence destructrice et meurtrière.

On ne peut parler en réalité de non-violence qu'en situation de conflit. Le discours pacifiste, qu'il soit juridique ou spiritualiste, se trompe et s'égare dans l'idéalisme, lorsqu'il refuse de prendre en compte la réalité du conflit pour ne mettre en avant que le droit, la confiance, la fraternité, la réconciliation, le pardon et l'amour. On quitte alors l'histoire pour fuir dans l'illusion.

2. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-D. Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1983, p. 15.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 16.

L'agressivité comme combativité

La violence est tellement présente au cœur de l'histoire des Hommes que nous sommes parfois tentés de penser qu'elle est inscrite au cœur même de l'Homme. La violence serait ainsi « naturelle » pour l'Homme. Il serait donc vain de parler sur la non-violence puisque ce serait aller contre la loi même de la nature. En réalité, ce n'est pas la violence qui est inscrite dans la nature humaine, mais l'agressivité. La violence n'est qu'une expression de l'agressivité mais non l'agressivité elle-même, et ce n'est nullement une nécessité naturelle que l'agressivité s'exprime par la violence. Il ne faut pas confondre l'agressivité en tant que potentiel et l'agression qui est une de ses expressions comportementales et qui constitue une violence.

L'agressivité est une puissance de combativité, d'affirmation de soi qui est constitutive de la personnalité de chacun. C'est elle qui permet d'affronter l'autre sans se dérober. Être agressif, c'est s'affirmer devant l'autre en marchant vers lui. Le verbe agresser vient du latin *aggredi* dont l'étymologie *ad-gradi* signifie marcher vers, s'avancer vers. Ce n'est que dans un sens dérivé qu'agresser signifie marcher contre : cela vient du fait que, dans la guerre, marcher vers l'ennemi, c'est marcher contre lui, c'est-à-dire l'attaquer. Ainsi faire preuve d'agressivité, c'est accepter le conflit avec l'autre sans se soumettre à sa loi.

Toutefois, trop souvent, dans l'opinion commune, l'agressivité est perçue de manière négative, comme une forme d'agression ou de destruction. C'est pourquoi, par souci de clarté dans la communication, il est souhaitable de préciser le terme pour lui conférer une signification positive (agressivité maîtrisée, agressivité canalisée...). On peut également préférer l'utilisation du terme « combativité » qui ne prête pas à confusion.

Sans agressivité, nous serions constamment en fuite devant les menaces que les autres font peser sur nous. Sans agressivité, nous serions incapables de surmonter la peur qui nous paralyserait, nous retiendrait de combattre notre adversaire et de lutter pour faire reconnaître et respecter nos propres droits. Car la peur, des peurs sont en chacun de nous et il ne s'agit pas de les refouler en refusant de les avouer. Il importe, au contraire, d'en prendre conscience, de s'efforcer de les assumer, de les apprivoiser et de les surmonter, tout en sachant que cet effort devra être sans cesse recommencé. La peur n'est pas honteuse, elle est simplement humaine. Ce qui peut être honteux en revanche, c'est de céder à sa peur, car la peur est mauvaise conseillère. Elle conseille tantôt la soumission, tantôt la fuite, tantôt la violence. Maîtriser sa peur permet alors d'exprimer son agressivité par d'autres moyens que ceux de la violence destructrice. Dès lors, l'agressivité devient un élément fondamental de la relation à l'autre qui

peut devenir une relation de respect mutuel et non plus de domination-soumission.

En réalité, devant une injustice, la passivité est une attitude plus répandue que la violence. La capacité de résignation des Hommes est souvent plus grande que leur capacité de violence. Aussi, l'une des premières tâches de l'action non-violente est-elle de « mobiliser », c'est-à-dire de mettre en mouvement ceux-là mêmes qui subissent l'injustice, de réveiller leur agressivité pour les préparer à la lutte, de créer le conflit. Lorsque l'esclave est soumis à son maître, il n'y a pas de conflit. C'est alors, au contraire, que l'« ordre » est établi et que règne la « paix sociale », sans que rien ni personne ne vienne les remettre en cause. Le conflit ne survient qu'à partir du moment où l'esclave fait montre de suffisamment d'agressivité pour « s'avancer vers » (*ad-grad*) son maître, pour oser lui faire face et revendiquer sa liberté. La non-violence suppose donc avant tout qu'on soit capable d'agressivité. En ce sens, la non-violence est plus opposée à la passivité et à la résignation qu'à la violence. Mais l'action non-violente collective doit permettre de canaliser l'agressivité naturelle des individus en sorte qu'elle ne s'exprime pas par les moyens de la violence destructrice, qui risquent d'entraîner d'autres violences et d'autres injustices, mais par des moyens justes et pacifiques qui contribuent à l'édification d'une société plus juste et plus pacifique. La violence n'est en réalité qu'une perversion de l'agressivité.

La lutte

L'existence est une lutte pour la vie. Pour défendre nos propres droits ou pour défendre les droits de ceux dont nous voulons être solidaires, nous devons entrer en lutte contre ceux qui les menacent ou leur portent atteinte. L'action non-violente entend certes épuiser les possibilités du dialogue avec l'adversaire en faisant appel à sa raison et à sa conscience pour tenter de le convaincre. S'il accepte la discussion, il est alors possible d'entreprendre avec lui une négociation pour tenter de parvenir à un accord qui rende justice à chacun. Malheureusement, les appels à la raison ne sont pas toujours suffisants pour pouvoir résoudre un conflit. Ce qui caractérise généralement une situation d'injustice, c'est précisément l'impossibilité du dialogue entre les adversaires. Et lorsque le dialogue est impossible, la lutte est nécessaire. Dès lors qu'il n'est pas possible de résoudre le conflit par le dialogue, la lutte est le seul moyen de rendre le dialogue possible. La fonction de la lutte est de créer les conditions du dialogue en établissant un nouveau rapport de force qui oblige l'autre à me reconnaître comme un interlocuteur nécessaire. Dès lors, il devient possible d'ouvrir une négociation pour rechercher les termes d'un accord qui mette fin au conflit.

La force

Toute lutte est une épreuve de force. Dans un contexte économique, social et politique déterminé, toute relation aux autres s'inscrit dans un rapport de force. La recherche de la justice vise à créer un nouvel équilibre entre des forces antagonistes, en sorte que les droits de chacun soient respectés. La lutte a pour fonction de créer un nouveau rapport de force dans le but d'établir cet équilibre.

C'est le propre de l'idéalisme de conférer au droit une force spécifique qui agirait dans l'histoire et serait le véritable fondement du progrès. Tout montre au contraire qu'une telle force n'existe pas. Seule, en réalité, la force organisée dans l'action appuyée sur le nombre peut être efficace pour combattre l'injustice et rétablir le droit. Mais la force n'est pas la violence et, précisément, il n'est possible de discréditer la violence que si on a d'abord réhabilité la force en lui donnant toute sa place et en lui reconnaissant toute sa légitimité. Le prétendu réalisme qui justifie la violence comme étant le fondement de l'action politique doit être récusé autant que le prétendu spiritualisme qui refuse de reconnaître la force comme étant inhérente à l'action politique. Et la force n'existant que par l'action, il n'est possible de dénoncer et de combattre la violence qu'en proposant une autre méthode d'action qui ne doive rien à la violence meurtrière, mais qui soit capable d'établir des rapports de force qui garantissent le droit.

La contrainte

La dénonciation de l'oppression et de l'injustice, la rupture avec le mensonge et le silence qui couvrent une situation inacceptable sont un premier pas nécessaire. Mais la seule proclamation de la vérité est généralement inopérante à forcer l'opresseur à reconnaître les droits de l'opprimé.

Il faut donc, pour obtenir raison de l'adversaire, exercer à son encontre une réelle force de contrainte qui l'oblige à rendre justice. Si la visée de l'action non-violente est d'obtenir de l'adversaire qu'il devienne raisonnable, son objectif à court terme est de le contraindre sans attendre qu'il se laisse convaincre. Contraindre quelqu'un, c'est l'obliger à agir contre sa volonté. S'il refuse d'abord, il est ensuite obligé d'accepter parce que s'il faisait autrement, il en résulterait pour lui plus d'inconvénients que d'avantages. Il accepte parce qu'il est de son intérêt de le faire.

La lutte non-violente ne peut se réduire à un simple débat d'idées, elle est réellement un combat dans lequel s'opposent plusieurs forces. Dans les conflits économiques, sociaux et politiques, les adversaires ne sont pas seulement des personnes, ni même des groupes de personnes : ce sont d'abord des groupes d'intérêts. Et il n'est généralement pas possible que

s'établisse entre eux un dialogue rationnel où la vérité pourrait triompher de l'erreur par l'exposé d'une démonstration qu'aucune objection ne pourrait contredire. Les rapports entre ces groupes sont des rapports de pouvoir et, face à des enjeux de pouvoir qui mettent en cause des intérêts antagonistes, les Hommes, en règle générale, ne sont pas raisonnables. Lorsqu'il s'agit de lutter contre les injustices structurelles du désordre établi, c'est la contrainte exercée par l'action collective qui est déterminante dans le succès d'une résistance non-violente. C'est pourquoi ceux qui subissent l'injustice doivent se rassembler pour agir afin d'obtenir justice.

L'exigence de non-violence

Lorsque l'Homme prend conscience de la violence comme d'une perversion radicale de sa relation à l'humanité, à sa propre humanité et à l'humanité de l'autre, il découvre qu'il doit lui opposer un non catégorique. C'est ce refus de reconnaître la légitimité de la violence qui fonde le concept de non-violence. L'Homme devient alors capable d'affirmer que l'exigence de non-violence fonde et structure l'humanité de l'Homme. Opter pour la non-violence, c'est refuser l'allégeance que la violence exige de l'Homme afin de devenir maître de son propre destin. Et il importe non seulement de refuser de légitimer la violence, il faut encore la délégitimer.

Lorsque l'Homme fait l'expérience de la violence, en lui et dans l'autre, il découvre la requête de non-violence qu'il porte en lui. Certes, cette requête de la raison, cette exigence de la conscience, cette revendication de l'esprit sont en l'Homme avant même qu'il rencontre la violence, mais c'est seulement après avoir expérimenté la violence qu'il prend conscience de son inhumanité, de sa déraison, de son non-sens. Dès lors, il ne peut donner un sens à sa vie qu'en refusant de céder à la sollicitation de la violence.

Il a souvent été dit que le mot «non-violence» était mal choisi et qu'il serait préférable d'en imaginer un autre. Il nous semble au contraire qu'il est le mot le plus exact qu'on puisse trouver, parce qu'il exprime un impératif catégorique : il faut d'abord refuser toute complicité avec la violence pour tenter de défricher les chemins qui conduisent vers la pleine et entière reconnaissance de l'humanité en l'Homme. D'aucuns regrettent qu'il ait une signification négative et souhaiteraient qu'on invente un mot qui exprime de manière positive cette reconnaissance. En réalité, ces mots existent déjà en grand nombre, au premier rang desquels se trouve le mot «amour». La littérature regorge de discours qui exaltent l'amour de l'Homme pour l'Homme. Mais toute cette rhétorique n'a pas empêché les Hommes de se soumettre à la loi de la violence. Combien de fois, tout au contraire, l'amour et la violence n'ont-ils pas été conjugués l'un avec

l'autre dans la même exaltation d'une cause forcément sacrée ? Combien de fois n'a-t-on pas prêché la violence au nom de l'amour ?

Certes, en se présentant comme une négation, le mot non-violence n'exprime qu'une condition nécessaire au respect de l'Homme. Cette condition n'est donc nullement suffisante mais elle est absolument nécessaire. C'est une condition *sine qua non*, sans laquelle il est strictement impossible de définir une attitude qui soit véritablement respectueuse de la vie humaine. La non-violence est l'actualisation dans l'histoire et la réalisation dans le monde de l'exigence la plus profonde de la conscience humaine. Exigence exprimée à la forme négative par le commandement : « Tu ne tueras pas » qui s'oppose à tous les commandements des autorités qui ordonnent à l'Homme : « Tu tueras ». Les prescriptions de la conscience morale sont en réalité plus impératives et plus catégoriques lorsqu'elles pressent l'Homme de ne pas faire le mal que lorsqu'elles l'invitent à faire le bien.

Dire non à la violence, ce n'est pas seulement refuser d'utiliser la violence, c'est également lutter contre les situations et les actions de violence qui mutilent l'humanité des Hommes. L'exigence de non-violence implique donc aussi de mettre en œuvre un ensemble de moyens qui permettent de lutter contre l'injustice et la violence (sous les diverses formes que nous avons évoquées) sans porter atteinte ni à la vie, ni à la dignité des personnes.

Selon les idéologies qui dominent nos sociétés, il est nécessaire de s'opposer à la violence première de l'oppression ou de l'agression par une contre-violence qui puisse la contenir et finalement la vaincre. Les mêmes idéologies légitiment et justifient cette violence seconde en invoquant qu'elle a pour finalité d'établir la justice ou de défendre la liberté. L'argument sans cesse avancé pour justifier la contre-violence – et dont on prétend qu'il est au-dessus de tout soupçon – c'est qu'elle est nécessaire pour lutter contre la violence. Cet argument implique un corollaire : renoncer à la contre-violence ce serait laisser libre cours à la violence. Mais, quelles que soient les raisons avancées, cet argument reste frappé, en théorie comme en pratique, d'une contradiction irréductible : lutter contre la violence par la violence ne peut pas permettre d'éliminer la violence. Les idéologies historiquement dominantes occultent cette contradiction radicale. La philosophie de la non-violence et la stratégie politique qu'elle inspire portent au contraire toute leur attention sur cette contradiction pour tenter de la surmonter. Elle tendent à rompre délibérément avec le mimétisme par lequel chacun des deux rivaux imite la violence de l'autre. Cela n'est possible qu'en recentrant constamment le conflit sur l'objet qui en est la cause, en ne le laissant pas dégénérer par le déchaînement de violence.

Une première question se pose ici, essentielle et décisive : le fait d'employer la violence dans l'intention de servir une cause juste change-t-il ou non la nature de la violence ? En d'autres termes, est-il possible de qualifier différemment la violence selon la fin au service de laquelle on prétend l'utiliser ? Les idéologies traditionnelles veulent apporter une réponse positive à cette double question. La philosophie de la non-violence fait une critique radicale de cette réponse et la récuse absolument. La violence, en définitive, reste la violence, c'est-à-dire qu'elle reste injuste et, donc, injustifiable parce qu'inhumaine, quelle que soit la fin qu'on prétend servir en l'utilisant. La violence, même mise au service d'une cause juste, comporte encore une part irréductible d'injustice. Il existe une spirale de la violence que les protagonistes alimentent avec les « meilleures » raisons du monde : les cycles oppression/révolution armée, révolution armée/dictature, représailles/contre-représailles, sont autant de manifestations historiques de l'inefficacité de la violence.

Mais les idéologies dominantes ne se contentent pas de légitimer la violence. Certaines vont plus loin encore. Elles honorent et glorifient la violence dès lors qu'elle se donne pour fin de défendre une cause juste. La violence devient alors la vertu de l'Homme fort, de l'Homme courageux, de l'Homme d'honneur qui prend le risque de mourir pour son idéal. La violence devient héroïque et la société rend un culte aux héros violents. Selon cette logique, la violence peut prendre un caractère sacré. Dès lors, la non-violence ne peut-être que sacrilège et celui qui s'en réclame mérite l'anathème. Si la violence est la vertu de l'Homme fort qui se bat contre les méchants, la non-violence ne peut être que la faiblesse de l'Homme lâche qui pactise avec les méchants. La non-violence apparaît ainsi comme la négation et le reniement des valeurs et des vertus auxquelles la violence se trouve associée. En enfermant le débat dans le dilemme « violence-lâcheté », l'idéologie dominante nous met en demeure, sous peine de faire preuve de lâcheté, de choisir la violence. Certes, l'Homme peut refuser la violence par lâcheté, c'est-à-dire par peur de prendre les risques qu'elle implique. Mais, en réalité, face à la violence injuste, l'Homme n'est pas placé devant deux mais trois possibilités : la lâcheté, la violence et la non-violence.

Cependant, les faits nous obligent à nous poser une autre question : faut-il utiliser la violence pour faire face à des violences extrêmes (massacres, génocides...) ou quand la non-violence ne peut apporter de solution immédiate à une situation inextricable ? La citation célèbre de Gandhi peut apporter des éléments de réponse : « Je crois en vérité que s'il fallait absolument faire un choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. Par exemple, lorsque mon fils aîné m'a demandé ce qu'il aurait dû faire s'il avait été avec moi en 1908, quand je fus victime d'un attentat, si son devoir eût été de fuir et de me laisser tuer ou d'employer la force

pour me défendre, je lui ai répondu que son devoir aurait été de me défendre, même s'il lui avait fallu employer la violence. C'est pourquoi je suis d'avis que ceux qui croient à la violence apprennent le maniement des armes. Je préférerais assurément que l'Inde eût recours aux armes pour défendre son honneur plutôt que de la voir devenir ou rester lâchement l'impuissant témoin de son déshonneur. Mais je crois que la non-violence est infiniment supérieure à la violence»⁴.

Il se peut donc que, dans telle ou telle circonstance, nous soyons amenés, peut-être malgré nous, à faire usage de violence. En aucun cas toutefois, cela signifie que la violence reprend ses droits et ses pouvoirs. Cet usage exceptionnel de la violence devrait nécessairement être accompagné de la réaffirmation du caractère injustifiable de la violence. La non-violence doit être la règle générale et le recours à la violence doit être réellement l'exception. Remarquons que beaucoup d'acteurs non-violents sont morts pour avoir été fidèles à la non-violence : Jésus, Gandhi, Martin Luther King, Oscar Romero, etc.

Dans un texte écrit au début de la Première Guerre mondiale et intitulé « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », Freud écrit : « Lorsqu'une décision aura mis fin au sauvage affrontement de cette guerre, chacun des combattants victorieux retournera joyeux dans son foyer, retrouvera sa femme et ses enfants, sans être occupé ni travaillé par la pensée des ennemis qu'il aura tués dans le corps à corps ou par une arme à longue portée »⁵. Ainsi l'Homme civilisé peut n'éprouver aucun sentiment de culpabilité vis-à-vis du meurtre. Freud fait remarquer qu'il n'en était pas ainsi de l'Homme primitif : « Le sauvage, note-t-il, n'est nullement un meurtrier impénitent. Lorsqu'il revient vainqueur du sentier de la guerre, il n'a pas le droit de pénétrer dans son village ni de toucher sa femme avant d'avoir expié ses meurtres guerriers par des pénitences souvent longues et pénibles »⁶. Freud conclut en soulignant que l'Homme primitif faisait ainsi preuve d'une « délicatesse morale qui s'est perdue chez nous Hommes civilisés ».

Ainsi, l'Homme véritablement « civilisé », s'il s'est trouvé pris au piège de la nécessité qui l'a contraint à tuer son adversaire, n'a-t-il pas le goût de fêter une quelconque victoire. Il ne cherche pas à se disculper par une quelconque justification, mais il veut prendre le deuil de celui qui est mort de ses mains. Après le meurtre de l'ennemi, la « civilisation » exige le port du deuil, tandis que la « sauvagerie » incite à fêter la victoire.

Au moment même où l'Homme ne sait faire autrement que recourir à la violence pour s'opposer à la violence qui menace de le détruire ou de détruire son prochain, il lui faut se souvenir que seule la non-violence donne à son existence son véritable sens. Car c'est seulement à cette condition qu'il saura n'accorder à la violence que ce qui est strictement imposé par la nécessité. Faute de quoi, c'est la violence qui s'emparera de

4. Gandhi, *La Jeune Inde*, Stock, Paris, 1948, p. 106.

5. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 34.

6. *Id.*, *ibid.*

son destin. Ce n'est qu'à partir de la reconnaissance de l'exigence de non-violence qu'il est possible de réduire la violence à la stricte nécessité⁷. Car si l'Homme ne se situe pas résolument dans la dynamique de la non-violence, il retombera inéluctablement dans la logique de la violence.

7. Il est fort probable que face à l'événement, les uns et les autres, nous n'ayons pas la même appréciation des critères de la nécessité de recourir à la violence, aussi bien lorsqu'il s'agit d'une réponse individuelle à une agression violente de la vie quotidienne ou d'une réponse collective – et donc politique – à un fait de guerre ou à une situation d'oppression. Dans le premier cas, cette appréciation est très personnelle et largement déterminée par l'histoire des individus. Elle ne sera pas d'abord fondée sur des critères rationnels, mais sur la capacité de chacun à maîtriser ses émotions et ses peurs.

Dans le second cas, l'appréciation de ces critères sera d'abord fondée sur une analyse politique de la situation et la mesure de ses enjeux, ainsi que sur la possibilité effective de mettre en œuvre collectivement les moyens de l'action non-violente.

Dans l'un et l'autre cas, chaque individu, en définitive, déterminera son attitude et son engagement personnel en fonction d'un choix existentiel par lequel la conscience de chacun voudra donner une finalité et un sens à sa vie.

2. LA NON-VIOLENCE AU SERVICE DE LA DÉMOCRATIE

La politique est l'art du gouvernement des sociétés humaines. La fonction de ce gouvernement est de promouvoir la justice et la paix entre les individus et les groupes qui composent ces sociétés. Toute cohabitation étant le plus souvent conflictuelle, l'une des tâches majeures de la politique est la gestion des inévitables conflits qui surgissent entre les membres d'une même société et entre les différentes sociétés. La résolution des conflits doit viser la reconnaissance des droits respectifs de tous les citoyens et de tous les peuples. Le but de l'action politique est de réguler la vie sociale, c'est-à-dire d'instaurer la justice sans laquelle la paix ne saurait exister. Mais il importe de l'instaurer par des moyens pacifiques. Dès lors, dans sa finalité comme dans ses modalités, l'action politique se trouve organiquement accordée à la non-violence : la politique est l'art de la gestion non-violente des conflits qui surgissent au sein d'une société.

L'exigence éthique de non-violence

L'exigence morale est l'un des critères en fonction desquels doit être définie l'efficacité politique. Sans l'exigence morale, il n'y a pas de véritable efficacité. Laisser entendre que, dans l'action politique, nous n'aurions le choix qu'entre des moyens moraux mais généralement inefficaces et des moyens efficaces mais généralement immoraux, c'est soumettre l'histoire à la fatalité de la violence. La stratégie de l'action non-violente vise à réconcilier l'«éthique de conviction» et l'«éthique de responsabilité» en recherchant l'efficacité politique par d'autres moyens que ceux de la violence (meurtrière ou non) et en permettant ainsi à l'Homme de soumettre l'histoire aux exigences de la raison. Dès lors, la revendication fondamentale de l'exigence éthique, qui relève à la fois de la conviction et de la responsabilité, n'est pas tant de renoncer aux moyens de la violence que de chercher les moyens de la non-violence. L'Homme

moral lui-même ne saurait avoir la certitude de les trouver en toute circonstance. En définitive, il n'est pas celui qui affirme la nécessité d'être toujours non-violent, mais celui qui, dans chaque situation, s'efforce de rechercher les moyens pratiques de l'action non-violente les mieux appropriés. L'immoralité foncière des idéologies de la violence qui dominent nos sociétés, c'est précisément qu'en légitimant les moyens violents, elles entravent toute recherche des moyens non-violents. Si nous mesurons, d'une part, les investissements consentis par nos sociétés pour préparer la mise en œuvre des moyens de la violence et, d'autre part, les investissements qui ne sont pas consentis pour préparer la mise en œuvre des moyens de la non-violence, alors nous pouvons mesurer l'immoralité dans laquelle nous nous trouvons enfermés. La dimension de l'éthique n'est pas seulement individuelle, elle est aussi collective. Il existe une morale politique qui fournit des critères pour apprécier des choix, des décisions et des engagements assumés par la société elle-même. La non-violence se présente comme une exigence fondamentale qui doit aussi animer et orienter la vie politique de la société.

La violence : un échec de l'action politique

La violence se trouve en contradiction manifeste avec l'exigence fondamentale de la politique qui est de construire une société libérée de son emprise. Pourtant les idéologies dominantes ont constamment affirmé le contraire : la violence serait inhérente à l'action politique. Selon les discours de ces idéologies, le recours aux moyens de la violence est inéluctable en politique et ce recours est légitime parce que lui seul permet l'efficacité dans l'action. Renoncer à la violence, ce serait renoncer à l'action politique elle-même. Certes, ils concèdent que la violence ne saurait être justifiée du point de vue de l'éthique pure, mais c'est pour mieux affirmer qu'elle ne saurait être condamnée au nom de la politique même. Pourtant, dès lors que la violence se trouve légitimée au nom de la raison d'État, elle peut se donner libre cours dans l'histoire. C'est précisément ce que l'histoire aurait dû nous enseigner. Face à tout ce que la violence commet d'irréparable lorsqu'elle devient le moyen spécifique de la politique, il n'est pas nécessaire de faire le détour des réflexions morales pour la récuser. En institutionnalisant la violence comme moyen légitime de gérer les inévitables conflits humains (sociaux, raciaux, territoriaux, économiques), l'État lui donne ainsi droit de cité, et c'est l'ensemble des rapports sociaux qui se trouvent soumis à la logique de la violence. En démocratie, le but premier de la politique est de mettre la violence hors la loi : ainsi l'État va-t-il à l'encontre de ce but en mettant la violence dans sa loi. Peut-être apparaîtra-t-il nécessaire de recourir exceptionnellement aux moyens de la violence pour établir ou rétablir l'ordre social menacé par la

violence de certains individus ou de certains groupes. Mais nécessité ne vaut pas légitimité. Car la nécessité ne fonde pas le droit. C'est précisément lorsque l'idéologie, au nom de la nécessité de l'ordre, innocente l'État de ses actes de violence que peut naître la tyrannie. C'est l'idéologie de la violence légitime qui nourrit les totalitarismes. Pour combattre ceux-ci, il faut commencer par récuser celle-là. Les doctrines de l'État engendrent par elles-mêmes un processus de légitimation idéologique de la violence qui constitue une menace pour la démocratie ; c'est pourquoi la philosophie politique de la non-violence les récuse.

Tout acte de violence, s'il est le fait de l'État, doit être reconnu, plus encore que s'il est le fait d'individus, comme un échec de la politique. Le fait même de n'avoir pas su résoudre un conflit autrement que par la violence révèle un dysfonctionnement de la société ; il ne doit pas être banalisé comme faisant partie de son fonctionnement normal. La nécessité de recourir à la violence doit être identifiée comme un symptôme qui révèle une maladie du corps social et, en aucun cas, comme le remède à cette maladie. L'exigence politique est alors de trouver les moyens non-violents qui permettent de porter remède au mal qui ronge la société. Ainsi, dans une société démocratique, la violence n'est pas le moyen de rétablir l'ordre ; par elle-même elle est un désordre. L'ordre démocratique n'est véritablement établi que lorsque les structures et les institutions politiques, administratives et économiques permettent aux différents acteurs sociaux de mettre en œuvre une gestion non-violente des conflits. C'est pourquoi la démocratie est moins à défendre qu'à conquérir.

Vers une gestion non-violente de la société

a) L'État

Une politique non-violente est fondée sur des propositions concernant l'ordre social, dont elle doit prétendre assumer la gestion. Par son dynamisme propre, la non-violence est porteuse d'un projet politique qui vise à établir une véritable démocratie, à la fois économique et politique. Un tel projet doit tendre à inscrire dans la réalité sociale l'égalité des chances pour tous et laisser espérer la diminution progressive des rapports de violence dans l'organisation sociale. Il rejoint ainsi les intuitions portées, dans les années soixante-dix, par le courant socialiste autogestionnaire dont la visée est de permettre à chaque femme et à chaque homme d'acquérir le pouvoir d'être maître de son propre destin dans la coresponsabilité de la « chose publique » (c'est-à-dire de la ré-publique) avec les autres membres de la société. L'autogestion politique, c'est la participation des citoyens aux pouvoirs de décision aux différents niveaux de l'organisation sociale. L'autogestion consiste donc dans l'exercice du pouvoir par les citoyens : elle est l'expression effective de la démocratie.

Toutefois, il s'agit de mettre en place des institutions favorisant une démocratie participative, sans prétendre pour autant à une démocratie directe où toute délégation de pouvoir aurait disparu. La nécessaire transformation de l'État privilégiant les moyens non-violents de gestion des conflits sociaux et politiques, ne peut pas être conçue comme un processus conduisant à la disparition de tout pouvoir politique de décision et d'exécution. Vouloir construire une société sans gouvernement relève de l'utopie. Une telle société, si elle était jamais instituée, se déstructurerait rapidement sous l'effet de la force dissolvante des individualismes et des particularismes. Aussi, le projet politique qui s'inspire de la philosophie de la non-violence vise-t-il à instituer un pouvoir politique de régulation, de coordination, de médiation, d'arbitrage et, le cas échéant, de contrainte, qui soit un «équivalent fonctionnel» de l'État mais qu'il nous semble préférable, pour la rigueur et la clarté des concepts, de ne plus appeler un État. Car un tel pouvoir politique se différencierait fondamentalement de l'État dans son rapport à la violence. Plutôt que de seulement confisquer la violence aux citoyens et de l'utiliser lui-même pour faire régner l'ordre et conforter son pouvoir – au risque de nier les conflits –, il s'efforcerait d'assumer ces derniers par les méthodes de la non-violence. Cet effort devrait s'enraciner dans une volonté politique et s'incarner dans des solutions techniques. Celles-ci ne pourraient être trouvées dans un quelconque manuel théorique ; elles devraient être mises en œuvre progressivement à travers de multiples expérimentations sociales qui ne seraient pas conduites en marge de la société, mais constitueraient un investissement institutionnel prioritaire. Soulignons que nous n'acceptons pas la revendication de moins d'État formulée par les tenants du libéralisme économique qui conduit à reconnaître la seule loi du marché comme règle sociale. Et cela d'autant moins que ces mêmes libéraux revendiquent plus d'État policier.

b) La loi

La résolution durable d'un conflit se conclut par un accord entre les parties opposées. L'accord prend forme de loi lorsqu'il s'agit de définir les rapports à l'intérieur d'une communauté humaine. La loi définit la place et la liberté de chaque individu dans la collectivité. Plus grand est le nombre d'individus qui l'auront débattue et élaborée, plus nombreux seront ceux qui l'accepteront. Les lois d'une communauté contraignent tous ceux qui font partie de celle-ci ou qui la rejoignent. La loi est assortie de sanctions pour, si besoin, contraindre les contrevenants à la respecter. L'entrée dans une collectivité passe par l'intégration de ses lois ; cette intégration garantit la pérennité de cette collectivité. Pour autant, aucune loi n'est définitive. Les évolutions technologiques, économiques, éthiques conduisent à une mise à jour permanente des lois. Une loi est un compromis qui

de dure aussi longtemps que se maintient le rapport des forces qui l'a produite, ces forces étant liées à des intérêts matériels ou animées par des convictions éthiques.

Il est nécessaire, pour organiser une société de justice et de liberté, qu'un gouvernement soit doté d'un réel pouvoir de contrainte qui lui permette de faire respecter la loi. On ne saurait prétendre gérer une société en ayant seulement recours à des moyens de persuasion. Il existe effectivement un droit et un devoir de légitime défense de la société à l'encontre de ceux qui se montrent déterminés à troubler l'ordre public, en portant atteinte aux personnes et aux biens. Une société de droit ne peut se dispenser de se doter d'une police et d'une justice institutionnalisées. Dire cela, ce n'est pas réintroduire la légitimité de la violence étatique. Il nous faut préciser les modalités concrètes d'une pratique non-violente de la gestion politique de la société, notamment dans le domaine de la formation des forces de police : interposition, médiation, éducation aux droits de l'Homme. En effet, la force n'est pas la violence – même si trop souvent la violence se cache sous le vocable de force – et la non-violence nous impose et nous permet de rechercher des moyens de contrainte qui ne nous entraînent pas dans l'engrenage de la violence.

c) La médiation

La non-violence nous invite également à rechercher des moyens de gestion des conflits vécus au quotidien (dans la famille, avec le voisinage, au travail...). Dans de nombreuses situations, il se crée une séparation, voire une rupture entre les parties antagonistes. Chacun s'exprime dans un monologue obstiné, incapable d'écouter l'autre. Chacun se parle sans comprendre l'autre, l'agressivité monte et elle se transforme parfois en haine et en violence.

L'intervention d'une tierce personne peut débloquer cette situation et permettre une meilleure gestion du conflit. La médiation propose ainsi un moment, un lieu où il est possible d'exprimer et reconnaître nos différences. C'est une rencontre au cours de laquelle on découvre que nos conflits ne sont pas nécessairement destructeurs, mais peuvent être générateurs d'un apaisement et surtout d'une vision nouvelle de la relation. Les médiateurs ne sont pas des juges ou des arbitres. Ils n'accusent pas et ne condamnent pas. Ils vont aider les parties en conflit à exprimer leurs expériences, leurs sentiments. Ils donnent à chacun la possibilité d'écouter et d'entendre le point de vue de l'autre, de reconnaître les souffrances vécues et les peurs ressenties. En cela, l'esprit de la médiation est une véritable prise de conscience de la différence. C'est en plus une formation à la citoyenneté, qui place les individus en conflit devant leur responsabilité, celle de trouver une solution au conflit. C'est la prise de conscience du vécu de l'autre, de sa souffrance, qui constitue le cœur de la démarche de

médiation. Il s'agit là d'une véritable éducation, qui apprend à vivre le conflit, mais aussi à le dépasser pour entrer dans une relation nouvelle.

La dynamique politique de la non-violence

La non-violence politique ne peut être absolue, elle est nécessairement relative, c'est-à-dire reliée aux Hommes, aux situations et aux événements. Dans cette perspective, il faut récuser toute conception moraliste de la non-violence qui conduit à condamner l'histoire sous prétexte qu'elle est violente et à se mettre soi-même « au-dessus de la mêlée », alors qu'il s'agit au contraire d'être présent au cœur même de l'événement historique et d'y montrer l'efficacité des méthodes d'action et de gestion non-violentes. Il ne s'agit donc pas de partir de l'idée pure d'une société non-violente parfaite pour tenter de l'appliquer à la réalité, de la plaquer sur la réalité. Il convient au contraire de partir de la réalité pour tenter de défricher les chemins qui peuvent nous conduire vers une pratique de la gestion non-violente des conflits sociaux. Il s'agit, à partir de la réalité des violences que nous avons l'habitude de considérer comme nécessaires et légitimes, de créer une dynamique qui vise à les limiter, les réduire et, pour autant que faire se peut, à les supprimer. Il existe une réaction en chaîne des violences économiques, sociales, politiques et policières qu'il est impossible d'interrompre dès lors qu'à un moment ou un autre de ce processus, la violence se trouve légitimée. Pour rompre la logique de la violence, il faut créer une dynamique politique qui inverse le processus du développement violent des conflits. C'est cette dynamique que la philosophie politique de la non-violence nous invite à mettre en œuvre.

Démocratie et citoyenneté

La démocratie est le projet politique qui correspond le mieux à celui d'une société de justice et de liberté. Cependant, le concept même de démocratie se trouve recouvert d'une ambiguïté fondamentale. Selon son sens étymologique, le mot démocratie signifie « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ». Mais le mot démocratie signifie également une exigence éthique qui fonde le respect des libertés et des droits de l'Homme, de tous les Hommes. Ainsi la démocratie est-elle considérée tantôt comme une forme et une méthode de gouvernement, tantôt comme un ensemble de principes philosophiques et de valeurs morales. Certes, théoriquement, ces deux significations ne sont pas contradictoires mais complémentaires. La démocratie réelle a besoin du peuple, mais elle a besoin d'un peuple qui porte en lui l'exigence éthique qui fonde l'idéal démocratique. La démocratie est un pari sur la sagesse du peuple. Malheureusement, la sagesse démocratique du peuple n'est pas toujours au rendez-vous de l'événement politique. Le peuple peut devenir une foule

et la passion s'empare plus facilement d'une foule que ne le fait la raison. Ceci est dangereux pour la démocratie elle-même. Ainsi, lorsque le peuple réclame la peine de mort, il n'est pas guidé par la raison, mais par la passion.

En réalité, le peuple n'est qu'une entité abstraite, la seule réalité concrète est le citoyen. La démocratie réelle est le gouvernement des citoyens par les citoyens. La vraie démocratie n'est pas populaire mais citoyenne. C'est en définitive la citoyenneté de chaque femme et de chaque homme de la cité qui fonde la démocratie. L'idéal démocratique implique une égale répartition entre tous les citoyens à la fois du pouvoir, de l'avoir et du savoir. Cet idéal est parfait, à ceci près qu'il présente l'inconvénient majeur d'être irréalisable. Cependant, il indique une direction, il permet une pédagogie et il crée une dynamique. Dans les faits, le peuple ne s'exprime pas et ne décide rien. Ce sont seulement les citoyens qui peuvent s'exprimer et c'est une majorité d'entre eux qui décide. Ainsi, pratiquement, c'est la loi du nombre qui commande la démocratie. Mais la loi du nombre peut ne pas correspondre à l'exigence du droit, tel qu'il est explicité notamment dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Il ne suffit pas que la loi de la majorité soit imposée à toute la cité pour que la démocratie soit réalisée. Les forces anti-démocratiques n'ont jamais manqué de s'appuyer sur la règle démocratique de la majorité pour tenter d'imposer leur pouvoir à l'ensemble de la société. Que doit-il advenir lorsque la volonté du plus grand nombre, c'est-à-dire de l'opinion publique, s'oppose à l'exigence éthique qui fonde la démocratie ? Pour le citoyen démocrate, il ne peut y avoir aucun doute : l'exigence éthique doit primer sur l'opinion publique, le droit doit prévaloir contre le nombre. En vraie démocratie, le respect du droit est plus contraignant que le respect du suffrage universel.

La citoyenneté ne saurait être fondée sur la discipline collective de tous, mais, au contraire, sur la responsabilité et sur l'autonomie personnelle de chacun. Au nom de sa conscience, chaque citoyen doit s'opposer à la loi de la majorité lorsque celle-ci engendre une injustice caractérisée. Il existe ainsi un civisme de dissentiment, une dissidence civique qui, au nom de l'idéal démocratique, refuse de se plier à la règle démocratique. Cette dissidence peut légitimement s'exprimer par la désobéissance civile aux lois anti-démocratiques décidées, acceptées ou subies par la majorité. Dans de nombreux pays, seule une minorité de citoyens qui s'oppose à la majorité porte en elle l'exigence démocratique. Un démocrate est toujours, dans une certaine mesure, un dissident et, donc, un résistant.

La désobéissance à la loi peut prendre deux formes de nature totalement différente :

– une désobéissance individualiste qui ne se soucie pas de l'évolution de la loi et qui tend à favoriser le repli sur soi ;

– une désobéissance citoyenne qui vise non seulement à la cohérence éthique personnelle, mais aussi à interpeller l’opinion collective et à faire avancer le débat législatif.

L’exigence éthique de la démocratie se rapporte aussi bien à la fin recherchée qu’aux moyens mis en œuvre. Tout acte de violence est en contradiction avec la finalité de la démocratie, qui est de construire une société juste et pacifiée. Cette finalité exige des moyens justes et pacifiques, c’est-à-dire non-violents. Il existe ainsi un lien organique, une corrélation directe entre le but de la démocratie et les moyens de la non-violence.

Réhabiliter le politique

Pour que les décisions concernant la cité soient réfléchies, débattues, comprises et respectées par le plus grand nombre de citoyens, il est urgent de réhabiliter le politique, notamment auprès des jeunes. La morosité face à un avenir incertain, la diminution du sens de l’action collective, le recentrage vers des intérêts purement individuels ont gravement affecté la valeur et l’importance du politique à leurs yeux.

L’un des dysfonctionnements les plus graves de la démocratie française vient du monopole du débat public que se sont arrogé les partis politiques, avec la complicité des médias. Le débat d’idées, qui devrait être au centre du débat public, se trouve constamment écarté par les conflits d’intérêts opposant les partis rivaux qui ne cessent d’être en campagne électorale. La démagogie se substitue ainsi à la démocratie. L’usage fréquent de la langue de bois abaisse la confrontation politique à un niveau d’une affligeante médiocrité. Il est également temps que le débat politique, sans rejeter les partis, s’ouvre plus largement aux associations et aux mouvements de citoyens.

3. ÉCONOMIE, ÉCOLOGIE ET NON-VIOLENCE

L'économique a envahi la plus grande partie de l'espace social en étouffant le politique. L'activité du travailleur a occupé l'essentiel de la vie de l'individu et a privé ainsi le citoyen du temps de la réflexion philosophique et de l'action politique. Le travailleur a tellement dominé le citoyen que la vie politique de la cité s'est trouvée gravement atrophiée. Il en résulte que, paradoxalement, les individus n'exerçant pas d'activité professionnelle rémunérée, ne bénéficient pas de reconnaissance sociale. Cela est particulièrement vrai pour les femmes.

Établir le primat du politique sur l'économique

Il ne fait aucun doute qu'aujourd'hui la grande préoccupation des Hommes politiques eux-mêmes est d'organiser l'espace économique et non pas de construire l'espace politique. Le primat donné à l'économique sur le politique a engendré une organisation de la société qui l'enserme dans des conflits d'intérêts économiques. Or, l'agir politique se distingue fondamentalement du faire économique. La discussion proprement politique n'a pas seulement pour objet de décider quels sont les moyens nécessaires pour vivre ensemble, mais d'abord d'élucider quelles sont les raisons de vivre ensemble. Le débat politique a délaissé l'interrogation : « pourquoi agir ? », pour se préoccuper de la question : « comment faire ? ». Ainsi, du fait du primat de l'économique sur le politique, le pouvoir politique s'est dégradé en pouvoir administratif et bureaucratique. Pour revitaliser la démocratie, il importe de réhabiliter et de rénover le débat et l'action proprement politiques mis à mal par l'économisme.

Jusqu'à présent, l'Homme a passé infiniment plus de temps à être travailleur qu'à être citoyen. L'un des défis majeurs auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés, c'est précisément d'imaginer une nouvelle organisation, une nouvelle structuration de notre temps, en sorte que celui-ci ne soit plus occupé principalement par le travail. Du fait des découvertes

scientifiques et technologiques, la satisfaction des besoins des Hommes ne requiert plus qu'ils y consacrent l'essentiel de leur temps. Mais l'individu se trouve alors devant un « temps libre » qui, parfois, l'inquiète et lui fait peur. Ce « temps libre » lui apparaît comme un « temps vide » qu'il ne sait pas remplir. Il ne s'agit surtout pas d'inventer de nouveaux loisirs, de nouvelles distractions qui ne serviraient qu'à « tuer le temps ». Ce temps libéré de la nécessité du travail devrait permettre aux Hommes d'accéder davantage à la liberté du citoyen par la réflexion philosophique et l'action politique. Rien ne serait pire que les Hommes soient en même temps des travailleurs privés de travail et des citoyens privés de citoyenneté.

Économie et violences structurelles

Le système économique libéral livré à lui-même, sans arbitrage des pouvoirs publics sur le plan écologique et social, exerce des violences structurelles. D'abord contre l'Homme : le « progrès technique » est loin d'être partagé par tous, comme en témoignent la montée du chômage et de l'exclusion dans les pays industrialisés qui ne cessent pourtant de créer de plus en plus de richesses, et l'élargissement permanent du fossé qui sépare les pays industrialisés développés de l'immense majorité des pays du Sud. En réalité, cette situation de grande pauvreté dans les pays industrialisés et plus largement dans les pays du Tiers Monde, dans laquelle les individus ne sont plus à même de satisfaire leurs besoins fondamentaux, est une violation des droits de l'Homme et constitue par conséquent une violence caractérisée.

Cependant, les dysfonctionnements du système ne sont pas seuls en cause, car même lorsque la croissance est au rendez-vous, la machine économique entraîne des effets pervers : elle tend à réduire les individus à des « facteurs de production » (cf. le marché du travail) et/ou à des consommateurs potentiels. La théorie économique libérale est d'ailleurs bâtie sur cette conception de « l'homo economicus », être rationnel dont le seul but dans la vie serait de prendre son plaisir en achetant un maximum de biens et de services avec les ressources monétaires que lui procure son travail. Pour que ce travail soit le plus productif possible, on l'a organisé scientifiquement (taylorisme) pour extraire des travailleurs tous les « gisements de productivité ». Même si cette forme d'organisation du travail est largement en crise et contestée jusque dans les milieux patronaux « éclairés » qui cherchent désormais à valoriser la matière grise, à susciter l'adhésion et l'implication des salariés dans l'entreprise, force est de constater que l'immense majorité des individus ne perçoit pas le travail professionnel comme un lieu d'épanouissement ou de création personnelle, mais comme le moyen de « gagner sa croûte », dans des conditions plus ou moins alié-

nantes selon le niveau de responsabilité, travail que l'on fuit dès que possible pour partir en vacances ou en préretraite.

Par ailleurs, les principes fondateurs du capitalisme génèrent un conflit permanent, structurel, entre les salariés qui vendent leur « force de travail » et les employeurs individuels mais le plus souvent sociétaires qui possèdent les biens de production et donc le pouvoir économique. Les employeurs accaparent implicitement le droit de réponse aux questions économiques fondamentales : Que produire (utilité sociale ou pure et simple rentabilité) ? Comment produire (conditions écologiques et sociales de production) ? Comment partager la richesse créée ? Ainsi, sans arbitrage de l'État sur le plan social (Code du travail et législation sociale) et sans participation effective des salariés aux décisions (cogestion, autogestion), le système fabrique spontanément des classes sociales, des dominants et des dominés. La maîtrise du système économique et en définitive du gouvernement de la société échappe au politique, au profit des décideurs industriels et financiers.

L'économie, régulatrice de la violence sociétale

Pour autant, la mise en évidence des violences structurelles de l'État et de l'économie libérale ne saurait rendre compte de la complexité dialectique de leur relation à la violence : l'activité économique, comme l'État, a joué un rôle de canalisation de la violence dans nos sociétés humaines. Tandis que l'État confisque la violence aux citoyens, tout en étant tenté d'abuser de ce monopole de la violence légale (restriction des droits de l'Homme et du citoyen au nom de la « raison d'État », dictatures, guerres contre l'ennemi extérieur...), l'activité économique a été au cours de l'Histoire un substitut au déferlement de la violence généralisée des Hommes entre eux : au lieu de se chercher querelle et de se battre, on produit, on travaille, on vend, on consomme...

A la guerre contre l'ennemi extérieur s'est substituée la guerre économique à laquelle participent les actifs des secteurs économiques concurrentiels. Mais si on ne fait plus partie de la société en tant que sujet du Roi ou d'un État tout puissant, on n'en est pas pour autant citoyen : dans nos sociétés modernes, on fait partie du corps social en tant que producteur/salarié/consommateur plus ou moins aliéné (« métro-boulot-dodo ») et exploité. Ainsi l'économie contient-elle la violence aux deux sens du terme : elle la retient, la canalise... et elle est elle-même source de violences structurelles, dans les formes actuelles du système économique libéral.

La crise de régulation de la violence

En sécrétant de l'exclusion à grande échelle, la crise économique, la guerre économique mondiale inhérentes au système dominant fabriquent dans nos pays des victimes «innocentes» : chômeurs, SDF, etc. Dès lors que l'économie devient incapable de jouer son rôle de canalisateur de la violence, celle-ci prend des proportions nouvelles, de plus en plus ressenties.

Pourtant, les manifestations de violence des «exclus» contre les «inclus» ne sont que la face émergée de l'iceberg de la violence sociale. On confond trop souvent celle-ci avec les dégradations de biens privés et publics, qui ne sont en définitive que des formes désespérées d'expression, au demeurant aussi inefficaces qu'inacceptables. Bien plus graves sont les situations de violence des exclus contre d'autres exclus repérables dans des formes d'identification voire d'organisation sociale sur le modèle clanique, ethnique ou mafieux. Enfin, la violence que les exclus retournent contre eux-mêmes (drogue et suicides de jeunes) est moins visible, mais constitue la forme la plus dure de la violence sociale.

Il en résulte une montée irrésistible des peurs, qui se traduit par des attitudes de fuite (sectes de toutes sortes qui vendent de la «sécurité» psychologique et affective) et le retour de «la bête immonde» (développement de toutes ces idéologies qui prônent un État policier garant d'un ordre de fer et de la pureté de la race). La poussée des nationalismes, des ethnicismes et des fondamentalismes religieux procède d'un même mécanisme qui exprime la nostalgie d'un retour aux ordres primitifs de régulation de la violence sociétale.

Dépasser le productivisme, source de violences

Un regard spécifiquement non-violent sur la société nous amène à dénoncer tous les mécanismes de détournement de la violence qui se sont succédé au cours du temps : système social fondé sur la religion, système politique bâti sur un État tout puissant garant du maintien de l'ordre à tout prix, système politique et social actuel dans lequel l'économie a évincé le politique : nous connaissons leur ambiguïté intrinsèque, leur propension à générer eux-mêmes la violence. Nous combattons aussi le retour des «ordres religieux» de gestion de la société, ces intégrismes qui nient constitutionnellement la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen au nom de leurs références «supérieures», et qui exercent à l'encontre de ses défenseurs une violence morale et souvent physique. Nous sommes également invités à résister à la montée des idéologies identitaires qui sont porteuses de violence, comme en témoigne hélas la recrudescence des meurtres racistes en Europe, et la multiplication des conflits dits ethniques.

Plus généralement, le regain des idéologies sécuritaires tend à restaurer des formes antidémocratiques, voire violentes, de gestion de la société, et souvent cautionnées, voire mises en œuvre, par ceux qui affirment que « l'État de droit s'arrête là où commence la raison d'État ».

Pour autant, nous ne saurions accepter le mode toujours dominant de régulation de la violence sociétale, cet « ordre marchand » qui nie fondamentalement le citoyen en le réduisant à l'état de producteur/consommateur, et qui induit un véritable (gas)pillage des ressources naturelles. Ainsi, sortir de la crise, ce n'est pas simplement faire repartir la machine économique. La crise doit être l'occasion de créer du neuf, de dépasser ce « productivisme » inhérent au capitalisme : le progrès technique ne doit pas servir prioritairement à produire davantage pour consommer toujours plus de richesses matérielles, au demeurant de plus en plus mal réparties et au prix d'une dégradation croissante de l'environnement, mais d'abord à mieux répartir les richesses et libérer l'Homme de la contrainte du labeur. Dans nos sociétés d'abondance, le progrès pour l'Homme ne devrait plus être mesuré par la seule croissance de son pouvoir d'achat, de son niveau de vie, c'est-à-dire par la faculté d'acquérir toujours plus de biens ou de services marchands, qui le laissent par ailleurs toujours insatisfait et dont l'obsolescence est imposée par la mode : il faut le mesurer à l'aune du temps gratuit dont chacun dispose pour vivre avec les autres, en famille, en société, pour échanger librement et gratuitement des services ou des savoirs, pour se former, pour créer, aimer... et pour agir en tant que citoyen responsable dans la cité, c'est-à-dire construire la démocratie. Dans cette perspective, la réduction du temps de travail n'est pas tant un moyen de lutte contre le chômage qu'une véritable priorité en termes de choix de société, de « développement soutenable » sur le plan écologique... et éthique. Cette réduction prioritaire de l'emprise de l'économie marchande au profit du temps libéré n'exclut certes pas toutes les avancées nécessaires au cœur du système productif, en termes de « démocratie participative » (autogestion) et de citoyenneté dans l'entreprise.

L'exigence écologique

L'Homme fait subir de multiples « agressions » à son environnement et il en subit lui-même les contrecoups. La destruction de son « cadre de vie » porte directement atteinte à « la qualité de sa vie ». Le respect de la nature est donc un respect que l'Homme se doit à lui-même. Le besoin de respecter et de protéger la nature ne procède pas d'un quelconque sentimentalisme mais d'un impératif politique vital. L'écologie politique est la mise en œuvre démocratique de règles et de normes permettant de respecter les rythmes et les équilibres naturels. En conscience, l'homme doit adopter cette démarche, notamment dans le cadre de ses activités économiques.

Force nous est de reconnaître que le gaspillage de nombreuses ressources naturelles a entraîné une déstabilisation de l'environnement dont les conséquences, si le processus se poursuivait, pourraient avoir un caractère tragique pour la survie même de notre espèce. C'est aujourd'hui un fait scientifiquement établi que l'air, l'eau et la terre sont gravement pollués et que leur pollution vient menacer notre propre vie. Cependant, ces dégradations ne présentent pas, le plus souvent, un caractère irréversible. Il est encore possible d'y porter remède, à condition de le vouloir et de prendre les mesures qui s'imposent. Il y a urgence.

Malheureusement, il existe dans nos sociétés modernes un consensus productiviste. Ni le libéralisme, ni le socialisme étatique n'ont pris la mesure des contradictions et des impasses dans lesquelles nous a conduits le progrès technique livré à lui-même. Ni l'un, ni l'autre ne se sont détournés à temps des illusions scientistes apparues à la fin du XVIII^e siècle, qui ont fait espérer un progrès social continu comme conséquence d'un progrès technique linéaire. Nous devons aujourd'hui reconnaître la faillite de la conception et de la réalisation scientistes du progrès industriel. Cela ne signifie nullement qu'il faille bannir toute innovation technologique en faisant une apologie fallacieuse du « bon vieux temps ». Mais cela signifie qu'il est urgent de maîtriser le développement industriel de nos sociétés et de redéfinir les critères en fonction desquels nous devons le gérer. Des limites ont été franchies, des seuils ont été dépassés, en sorte qu'il n'est plus possible de soutenir qu'il s'agit seulement de bavures localisées, d'excès ou d'abus ponctuels auxquels un ministre de l'Environnement quel qu'il soit suffirait à porter remède. C'est le système de production industrielle lui-même qu'il faut remettre en cause pour le soumettre aux impératifs écologiques. Aussi la responsabilité des pays industrialisés est-elle particulièrement engagée. Produire autrement implique de consommer autrement, c'est-à-dire de consommer mieux.

L'Homme a un droit fondamental d'habiter dans un environnement dont la qualité lui permette de vivre bien. Corrélativement, la protection de l'environnement est un devoir du citoyen, une exigence civique, une responsabilité politique. L'exigence écologique est fondée sur la solidarité que tout Homme doit à son semblable et que toute génération doit aux générations futures. Les deux mots clés de l'écologie, responsabilité et solidarité, sont aussi ceux qui dynamisent une pratique non-violente, et qui replacent l'individu dans toute l'ampleur et la dignité de sa qualité de citoyen. L'exigence écologique est constitutive de l'exigence démocratique ; elle est désormais un impératif politique qui doit devenir l'une des priorités de tout projet de société. Ainsi, nous disons que le projet d'une société autogestionnaire ne peut être cohérent que s'il intègre et assume les exigences et les revendications de l'écologie. Dans cette perspective, autogestion, écologie et non-violence constituent les trois fondements d'un

projet et d'une stratégie politiques susceptibles de rendre la société moins déraisonnable.

4. DÉVELOPPER UNE CULTURE DE LA NON-VIOLENCE : LE ROLE DE L'ÉDUCATION

Si nos cultures se ressemblent, c'est d'abord qu'elles sont toutes des cultures de violence. Les religions elles-mêmes, qui ont largement inspiré les civilisations, n'ont cessé de pactiser avec l'empire de la violence. Ainsi, l'idéologie de la violence nécessaire et légitime qui domine toutes les civilisations tend à effacer toutes les différences et à faire apparaître des ressemblances effrayantes. Dans la confrontation des cultures qui a lieu partout à travers le monde et dans chacune de nos sociétés, il s'agit autant de refuser nos ressemblances que d'accepter nos différences.

Le développement d'une culture de la non-violence s'accompagne d'un lent apprentissage des rapports humains, apprentissage qui plonge ses racines dans l'enfance, mais qui n'est jamais tout à fait acquis. L'introduction de la non-violence dans la réflexion sur l'éducation conduit à faire des propositions pour développer la conscience individuelle et l'autonomie en même temps que le sens de la solidarité et de la justice, l'aptitude à la citoyenneté. L'évolution vers ces nouveaux comportements exige persévérance et cohérence. Elle s'inscrit dans la durée.

Rompre avec la culture de la violence

Cette mutation que nous appelons de nos vœux doit s'inscrire dans une démarche volontaire. L'enjeu est à la fois culturel et politique. Pour tuer les germes des idéologies qui légitiment et honorent la violence, il faut s'efforcer d'irriguer toute la société par une culture qui valorise l'attitude non-violente face aux inévitables conflits de la vie et de l'histoire. Car si une société ne se trouve pas placée dans la dynamique culturelle de la non-violence, elle se retrouve malheureusement prisonnière de la logique idéologique de la violence. Il s'agit de rompre avec un héritage qui nous a été transmis, non par l'hérédité mais par l'éducation. Et l'héritage de la violence est probablement le plus lourd de tous les héritages, car toutes les civilisations en sont imprégnées ; aussi est-il fondamental, pour

«extirper» de l'esprit des Hommes leurs penchants à la violence destructrice, de repenser en des termes nouveaux l'éducation, base et reflet de toute culture. L'éducation a un rôle essentiel à jouer dans l'évolution et la révolution des mentalités. Elle conditionne le passage d'une culture de la violence à une culture de la non-violence. C'est pourquoi tout projet philosophique et politique qui envisage de réduire et finalement d'éliminer la violence au sein même de l'organisation sociale doit nécessairement prendre en compte la dimension éducative de son action afin que ce projet prenne corps sur des bases cohérentes et solides.

L'éducation n'est pas neutre

L'éducation s'inspire d'une philosophie et s'affirme dans une pédagogie ; elle transmet des valeurs et induit des comportements. Traditionnellement, l'éducation a pour vocation d'intégrer les individus à la société en vue de sa perpétuation. Ce qui veut dire en premier lieu qu'elle entretient l'idéologie dominante de nos sociétés. Celle-ci est fondamentalement imprégnée par l'idée que la violence des forts (l'État par rapport aux citoyens, les adultes par rapport aux enfants...) est légitime. L'éducation constitue donc un véhicule privilégié de transmission de la culture de la violence considérée comme nécessaire, utile, voire fatale pour faire avancer l'histoire. *A contrario* sont minimisés, voire ignorés, les personnages, les groupes, les peuples qui, à tel moment de leur histoire, ont refusé la logique de la spirale de la violence, et les initiatives (souvent plus importantes qu'on ne l'imagine) qui tendent à favoriser la gestion et la résolution non-violente des conflits.

Les médias, et notamment la télévision, renforcent le message dominant en mettant en avant les événements sanglants (donc spectaculaires). La plupart des films exploitent le goût du sensationnel et le voyeurisme en montrant des scènes d'une violence que ne justifient pas les besoins de la création. L'information et la vision des conflits se réduit alors à quelques clichés, faisant trop souvent l'impasse sur l'analyse des causes des violences. De plus, la présence de la télévision dans la quasi-totalité des foyers tend à uniformiser les modèles et à induire des comportements et des besoins stéréotypés, créant chez les individus et en particulier chez les jeunes des tensions qui risquent de ne trouver d'exutoire que dans la violence.

Par ailleurs, l'éducation participe à la perpétuation de structures, d'institutions qui très souvent sont génératrices d'inégalités, d'injustices et donc de violences. Pour cela, elle développe l'apprentissage de comportements qui, dès le plus jeune âge, vont permettre de renforcer ces structures. La soumission à l'autorité est un de ces comportements qui visent à former un individu docile, conforme aux désirs et aux projets des adultes,

8. Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 22.

mais qui sont à la racine de processus générateurs de violences. Pour chercher à supprimer ces violences, il importe de bien connaître ces comportements et ces processus.

La soumission à l'autorité

De nombreuses expériences – notamment celles effectuées par le psychosociologue américain Milgram – ont montré que l'Homme était capable d'infliger des violences particulièrement cruelles à d'autres Hommes sans défense, sans d'autre motivation que la soumission à l'autorité. Milgram résume ainsi l'enseignement essentiel de son étude : « Des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité, peuvent, en s'acquittant simplement de leur tâche, devenir les agents d'un atroce processus de destruction. En outre, même lorsqu'il ne leur est plus possible d'ignorer les effets funestes de leurs activités professionnelles, si l'autorité leur demande d'agir à l'encontre des normes fondamentales de la morale, rares sont ceux qui possèdent les ressources intérieures nécessaires pour lui résister. »⁸ Cette attitude ne relève cependant pas d'un penchant « naturel », mais bien d'acquis culturels.

Parmi toutes les règles sociales intériorisées par l'individu dès son plus jeune âge, le respect de l'autorité tient une place centrale et prépondérante. Tout concourt, dans son éducation, à convaincre l'enfant que l'obéissance est un devoir et une vertu, et que, par conséquent, la désobéissance est une mauvaise action et une faute. De plus, l'obéissance dont il est question ici s'apparente plutôt à de la soumission, en ce sens qu'elle n'est ni réfléchie, ni comprise, ni choisie. Il s'agit davantage d'un « réflexe conditionné » que d'une démarche « en conscience ».

Les apports de la psychologie et de la psychanalyse donnent même à penser que les origines des attitudes de soumission remontent à la toute petite enfance. Le socio-psychanalyste Gérard Mendel estime que l'inégalité biologique entre le nouveau-né et l'adulte fait naître à la fois une idéalisation de la toute-puissance magique des adultes et un certain nombre de frustrations qui provoquent chez l'enfant une forte agressivité vis-à-vis de ses parents. Dans le même temps, l'angoisse d'être abandonné et une forte culpabilité d'avoir exprimé de l'agressivité l'amènent à préférer se soumettre. La culpabilité et l'angoisse d'abandon disparaissent progressivement avec l'acquisition de l'autonomie. Mais l'exploitation précoce, par les adultes, de l'angoisse d'abandon et de la culpabilité peuvent avoir favorisé la construction d'un réflexe non-conscient de soumission à l'autorité. De plus, la propension de l'individu à la soumission se trouve fortement renforcée par les récompenses qui honorent l'obéissance et les punitions qui sanctionnent la désobéissance.

Dans le processus de l'éducation, l'expérience d'une autorité ferme est constructive : elle initie l'enfant à l'altérité et lui fait découvrir la limite. Il faut distinguer autorité et autoritarisme : l'objectif premier de l'autorité, selon son sens étymologique (*augere* : accroître) est de faire grandir, et non d'écraser. Cependant, la soumission aux ordres de l'autorité instrumentalise l'enfant, puis l'adulte. Le sujet soumis s'en remet à l'autorité pour décider de sa conduite et de la légitimité de ses actes. Pour l'individu soumis, la légitimité de l'ordre donné est fondé sur la légitimité de l'autorité, et la légitimité de l'acte commandé est fondé sur la légitimité de l'ordre. Celui qui se soumet, parce qu'il agit sous le couvert de l'autorité, ne se sent pas responsable des conséquences de ses actes. Il en attribue toute la responsabilité à l'autorité elle-même. Ainsi l'Homme est-il capable, parce qu'il a intégré la crainte de l'autorité depuis sa toute petite enfance, de renoncer à tout jugement sur sa propre conduite sous prétexte d'obéir aux ordres de ses supérieurs.

La soumission de l'individu à l'autorité relève à la fois du conscient et de l'inconscient : conscience de la lâcheté de ses actes, ignorance quant aux racines inconscientes de son attitude face à la hiérarchie. La non-violence nous amène à décoder les rapports de soumission. Elle permet, par un travail sur soi, de modifier ces réflexes et comportements de soumission et de réveiller la conscience individuelle.

Transmettre des valeurs

Une éducation qui s'inspire de la philosophie de la non-violence vise à modifier les comportements de domination/soumission. Pour atteindre cet objectif, cette éducation transmet des valeurs de justice, de solidarité, de respect des différences ; elles sont exprimées dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 qui affirme que « l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'Homme et des libertés fondamentales » et qu'« elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux ». Ces valeurs ont été défendues, tout au long de l'histoire, par des personnes, des groupes sociaux, des peuples, souvent au prix de lourds sacrifices. Cette histoire des combats pour la justice et la liberté (par exemple, la résistance à l'esclavage, au nazisme, au pétainisme et au goulag) constitue donc une référence d'identité à transmettre aux nouvelles générations.

Éduquer à l'attitude non-violente

Cette éducation permanente développe aussi des attitudes qui favorisent la résolution non-violente des conflits. L'éducation à la citoyenneté développe l'autonomie plutôt que la soumission, l'esprit critique plutôt

que l'obéissance passive, la responsabilité plutôt que la discipline, la coopération plutôt que la compétition, la créativité plutôt que la reproduction de modèles, la solidarité plutôt que la rivalité. Aujourd'hui, malheureusement, ce n'est pas la citoyenneté politique qui se trouve à l'horizon des pratiques éducatives mais la compétitivité économique. L'éducation se réduit bien trop souvent à permettre aux jeunes d'acquérir des savoirs, des compétences techniques ou une qualification professionnelle (avec lesquels ils ne sont d'ailleurs même pas sûrs de trouver du travail). De plus, elle contribue à renforcer la reproduction des hiérarchies sociales. Quoiqu'il en soit, le système éducatif ne remplit pas sa mission qui doit consister avant tout à former un être social plutôt qu'un être productif.

Pour construire une société de justice, de respect des droits de l'Homme, de tolérance et de paix, il importe que les objectifs assignés à l'éducation ainsi que les pratiques pédagogiques portent en germe les valeurs de cette société. La seule mémorisation des notions ou des faits est contraire au développement de l'esprit critique et de l'intelligence. La construction du savoir, son appropriation par l'individu – c'est-à-dire la capacité de lui donner un sens – nécessitent une démarche pédagogique permettant tout autant une confrontation de l'individu avec ses représentations qu'une prise en compte des relations sociales qui structurent le groupe. Dans cette démarche active et conflictuelle de construction du savoir, l'individu doit pouvoir découvrir et expérimenter un autre rapport à l'autorité qui ne soit ni abus de pouvoir, ni soumission.

Il importe donc de souligner que l'apprentissage de la vie en collectivité dans le respect des autres est indissociable de l'élaboration par les enfants eux-mêmes de lois et de règles de vie dont ils contrôlent l'application. Pour cela, il est indispensable de modifier le rapport de l'enfant à la loi. Sa structuration d'être social s'appuie sur l'intégration de la nécessité des règles pour la vie collective. Mais la construction de sa citoyenneté passe par l'apprentissage de l'analyse des lois au regard de la justice et du respect des droits de l'individu. Les enfants doivent découvrir que toute loi peut être modifiée, et qu'il peuvent être acteurs de son évolution. La possibilité pour les enfants de vivre eux-mêmes l'élaboration de règles de vie et de se donner les moyens de leur application, dans le respect mutuel, est sans doute le plus sûr moyen de les faire cheminer vers la citoyenneté.

Il est également essentiel de permettre à l'enfant d'acquérir toujours plus d'autonomie en exerçant pleinement ses droits, de le responsabiliser en lui faisant prendre conscience de ses devoirs, notamment au sein de la famille et de l'école. A cet égard, la Convention internationale des droits de l'enfant adoptée par l'ONU en 1989 ouvre des horizons nouveaux. Au-delà de l'énoncé des droits fondamentaux et de l'obligation de protéger l'enfant, cette convention lui reconnaît le droit de prendre une part active à

la vie de la société, pour se préparer ainsi à assurer ses responsabilités d'adulte.

Enfin, cette éducation s'efforce d'inscrire la coopération, la solidarité et la lutte pour la justice au cœur des comportements quotidiens. La prévention des guerres, des conflits ethniques ou religieux – au-delà des rouages structurels et politiques – prend certainement racine dans une éducation au respect des différences, au respect de tout être considéré comme un partenaire réel plutôt que comme un ennemi potentiel. A cet égard, apprendre à décrypter les images et à porter un regard critique sur les médias participe également de la liberté de jugement et de conscience qui est un des attributs essentiels de la citoyenneté.

Développer des aptitudes à la résolution non-violente des conflits

Tout en structurant la personnalité de l'enfant, cette pédagogie de l'éveil et de la responsabilité contribue à développer un certain nombre d'aptitudes nécessaires à la résolution non-violente des conflits : la confiance en soi, la capacité d'écouter, de communiquer, de négocier, l'esprit de coopération.

– *La confiance en soi.* La peur et l'image négative de soi font naître des réactions inappropriées lors de situations angoissantes ou tout simplement à forte connotation émotive. Pour s'ouvrir vers l'autre, il est essentiel que l'enfant s'accepte lui-même et se sente bien dans son corps. L'éducation doit aider l'enfant à reconnaître sa propre valeur, repérer ses aptitudes et exprimer ses désirs.

– *L'écoute et la communication.* L'éducation doit offrir aux enfants et aux adultes différentes occasions de vérifier leurs qualités d'écoute et de compréhension. Apprendre à restituer fidèlement un message, c'est entrer dans une logique de compréhension de l'autre, et se débarrasser des préjugés qui sont à la source de malentendus et de violences.

– *La coopération.* L'entraînement à la coopération se révèle être un outil indispensable pour faire face aux situations de compétition et aux conflits : il développe l'indispensable sens de la négociation et de la médiation.

– *La créativité.* La créativité est la ressource humaine qui permet de faire face à tous les imprévus. Or, l'individu se trouve souvent démuné dans des situations inattendues. L'éducation doit procurer aux enfants et aux adultes le plaisir de découvrir leur capacité d'invention et d'imagination.

C'est l'un des objectifs essentiels de cette éducation nouvelle que d'apprendre à l'enfant à ne pas fuir les conflits, mais à les accepter dans un esprit d'initiative et de créativité afin de rechercher quelle solution posi-

tive peut leur être apportée. L'éducation à la gestion non-violente des conflits est au centre de notre démarche pour transformer les rapports sociaux basés, dans une large part, sur la domination, l'autoritarisme, la peur et la violence.

Ainsi, dans sa dimension collective et politique, une éducation qui s'inspire de la philosophie de la non-violence constitue le pilier indispensable de la mutation culturelle sans laquelle aucun changement en profondeur n'est possible.

L'éducation permanente

L'éducation forme l'adulte de demain, mais l'adulte d'aujourd'hui n'a pas fini d'apprendre, de comprendre, d'évoluer, de changer. Les adultes sont d'autant plus concernés qu'ils détiennent les rênes des pouvoirs de la cité, et à ce titre sont responsables des décisions qu'ils prennent pour l'avenir de tous, enfants et adultes. La formation des adultes à la résolution non-violente des conflits est également un choix de société au même titre que celle des enfants et des jeunes. Avec d'autres moyens, dans des lieux différents, mais avec le même souci de dépasser les logiques culturelles de la violence destructrice et d'apprendre à gérer autrement que par la violence les inévitables conflits que secrète toute organisation sociale, cette formation est complémentaire de l'éducation des enfants et des jeunes. La révolution culturelle de la non-violence est un enjeu de civilisation, tourné vers l'avenir certes, mais qui commence aujourd'hui avec toutes les femmes et tous les hommes de bonne volonté.

Pour former des citoyens qui sauront gérer la vie de la cité par des moyens démocratiques, c'est-à-dire non-violents, il est indispensable que notre société investisse prioritairement dans une éducation qui s'inspire de la philosophie de la non-violence. Il s'agit d'un choix de société qui doit découler d'une volonté politique acceptée par le plus grand nombre. Ce choix fondamental constitue un défi majeur qu'il nous faut relever dès aujourd'hui.

5. LA STRATÉGIE DE L'ACTION NON-VIOLENTE

Pour que la société devienne réellement démocratique, il est essentiel que l'action politique des citoyens ne se réduise pas à l'exercice du droit de vote. La théorie de l'action non-violente se fonde sur une critique du fonctionnement habituel de la démocratie « formelle » qui permet rarement au citoyen de faire vraiment entendre sa voix et d'avoir prise sur la réalité. Par le vote, le citoyen délègue son pouvoir, il ne l'exerce pas. Les démocraties parlementaires sont davantage des démocraties de représentation que de participation. Certes, il n'y a pas de démocratie sans élections libres, mais des élections ne suffisent pas à garantir la démocratie. Ce n'est pas parce qu'il est majoritaire qu'un choix est forcément juste. Ceux qui le contestent ne sauraient se cantonner dans l'attente inactive des prochaines élections. Il leur faut agir directement pour interpeller l'opinion publique en dénonçant les injustices du désordre établi et en exigeant que justice soit rendue à ceux qui en sont les victimes.

La fin et les moyens sont liés

La recherche de l'efficacité dans l'action nous incite à considérer la stratégie non-violente comme un ensemble de moyens, non comme une fin en soi. Ces moyens doivent être jugés non pas seulement en fonction des mérites que leur attribuent la morale, la philosophie ou la spiritualité, mais également en fonction de leur efficacité, c'est-à-dire de leur capacité à atteindre la fin recherchée.

Le choix des moyens n'est pas plus important que le choix de la fin. Au contraire, il importe d'abord que la fin poursuivie par l'action soit juste. Le choix des moyens n'est que second par rapport au choix de la fin ; il est second, mais il n'est pas secondaire. Les idéologies dominantes tentent de légitimer la violence en affirmant que « la fin justifie les moyens », c'est-à-dire qu'une fin juste légitime des moyens injustes. Dire cela, c'est s'enfermer dans une contradiction intrinsèquement perverse. Qui veut la fin ne doit pas vouloir n'importe quels moyens, mais des moyens qui lui permettent d'atteindre effectivement la fin poursuivie. C'est précisément

9. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1969, p. 149.

l'importance accordée à la fin d'une action qui conduit à considérer comme essentiel le choix des moyens.

«Les moyens, affirme Gandhi, sont comme la graine et la fin comme l'arbre. Le rapport est aussi inéluctable entre la fin et les moyens qu'entre l'arbre et la semence»⁹. En mettant ainsi en évidence la cohérence entre la fin et les moyens, Gandhi n'affirme pas seulement un principe moral et philosophique ; il énonce en même temps un principe stratégique sur lequel il entend fonder l'efficacité de son action politique. C'est un fait d'expérience que la perversion des moyens entraîne inéluctablement la perversion de la fin poursuivie. Dans le moment présent, nous ne sommes pas maîtres de la fin que nous recherchons, nous ne sommes maîtres que des moyens que nous utilisons – ou, plus exactement, nous ne sommes maîtres de la fin que par l'intermédiaire des moyens. La fin est encore abstraite, tandis que les moyens sont immédiatement concrets. La fin concerne l'avenir, tandis que les moyens concernent le présent. Or nous sommes toujours tentés de sacrifier le présent à l'avenir en préférant l'abstraction de la fin à la réalité des moyens. En acceptant de recourir à des moyens qui contredisent dans les faits la fin que nous prétendons poursuivre, nous rejetons sa réalisation vers des lendemains hypothétiques qui ne nous appartiennent point. Le risque est grand alors que la justice soit toujours repoussée à demain, que la violence soit toujours imposée aux Hommes comme une fatalité.

Enrayer la rivalité mimétique

Par la simplification qu'elle introduit dans la réalité, la violence viole la complexité des liens existant entre les choses et les Hommes. Une situation conflictuelle résulte toujours d'un enchevêtrement, d'une imbrication fort complexe de nombreuses causes. Pour résoudre le conflit, il faut chercher à agir en même temps sur toutes les causes qui l'ont engendré. La violence est incapable de mener ces différentes actions. En raison de son mécanisme simplificateur, elle ne retient qu'une cause et n'agit que dans une direction.

Selon l'hypothèse de René Girard, l'origine du conflit entre deux adversaires se trouve dans la rivalité mimétique qui les oppose pour l'appropriation d'un même objet. Dans cette perspective, la stratégie de l'action non-violente entend rompre délibérément avec le mimétisme par lequel chacun des deux rivaux imite la violence de l'autre en rendant coup pour coup, œil pour œil, dent pour dent, mort pour mort. Le principe même de l'action non-violente est le refus de se laisser entraîner dans cette spirale de violences sans fin. Pour briser ce mimétisme, il faut constamment recentrer le conflit sur l'objet qui en est la cause et ne pas le laisser dégénérer en une pure rivalité de personnes. La résolution du conflit doit

établir des relations de justice entre les deux rivaux qui garantissent les droits respectifs de chacun sur l'objet et, pour parvenir à cela, il faut toujours revenir à l'objet afin de rendre possible une négociation à propos de l'objet. La rivalité des personnes ne peut qu'envenimer le conflit et le conduire dans l'impasse de la violence. En outre, la violence risque fort de détruire l'objet même qui est l'enjeu de la dispute. La violence est souvent la politique du pire, c'est-à-dire de la terre brûlée. Il n'est pas rare que chacun des deux rivaux préfère voir l'objet détruit plutôt que de le voir devenir la propriété de l'autre. C'est pourquoi la lutte non-violente n'a d'autre but que de créer les conditions d'une négociation à propos de l'objet qui permette de faire respecter les droits de l'un et de l'autre des deux rivaux.

La non-coopération

Si nous avons la conviction que la non-violence correspond à l'exigence morale de l'Homme raisonnable, nous devons nous demander si la non-violence est en mesure de satisfaire la nécessité technique de l'action efficace dans l'histoire. En d'autres termes, la question est de savoir si la non-violence est capable de fonder une stratégie. Celle-ci consiste, après avoir analysé une situation donnée, à choisir et planifier différentes actions et à les mettre en œuvre de manière coordonnée en vue d'atteindre un objectif déterminé. La visée de la stratégie de la lutte non-violente est de contraindre l'adversaire afin qu'il se trouve obligé, sinon de se rendre à nos raisons, du moins de nous rendre justice.

Le principe essentiel de la stratégie de l'action non-violente est celui de non-coopération. Il repose sur l'analyse suivante : dans une société, ce qui fait la force des injustices du désordre établi, c'est la complicité, c'est-à-dire la coopération volontaire ou passive de la majorité silencieuse des citoyens. La résistance non-violente vise à rompre cette complicité par l'organisation d'actions collectives de non-coopération avec les institutions, les structures, les idéologies, les régimes, les États qui engendrent et maintiennent les injustices et qui portent atteinte aux libertés et aux droits de l'Homme. L'objectif à atteindre est de paralyser les rouages essentiels des divers mécanismes d'exploitation ou d'oppression afin de rétablir la justice. Étienne de la Boétie (1530-1563) fut l'un des premiers à exprimer clairement l'efficacité potentielle d'une politique de non-coopération dans son « Discours de la servitude volontaire ». Constatant que le pouvoir d'un tyran repose tout entier sur la complicité du peuple, il demande qu'on lui fasse comprendre « comment il se peut que tant d'Hommes, tant de villes, tant de nations, supportent quelquefois tout d'un tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a de pouvoir de leur nuire

10. Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1978, p. 174-175.

11. *Id.*, *ibid.*, p. 183.

12. Henry-David Thoreau, *La désobéissance civile*, J.-J. Pauvert, Paris, 1968, p. 74.

qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal s'ils aimaient mieux tout souffrir de lui que de le contredire»¹⁰. Dès lors, il suffit que le peuple cesse de prêter au tyran son concours pour que la tyrannie s'écroule. «Vous pouvez vous en délivrer, écrit-il, sans même tenter de le faire, mais seulement en essayant de le vouloir. Soyez donc résolu à ne plus le servir et vous serez libres. Je ne veux pas que vous le heurtiez, ni que vous l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus et vous le verrez, comme un grand colosse dont on dérobe la base, tomber de son propre poids et se briser»¹¹.

Ainsi, la non-coopération avec un gouvernement qui veut faire respecter des lois injustes est-elle un droit et un devoir de tout citoyen. Dans un premier temps, cette non-coopération peut s'organiser dans le cadre même de la légalité. Il s'agit d'épuiser toutes les possibilités qu'offrent les moyens légaux dans le fonctionnement normal des institutions démocratiques de la société. Mais lorsque celle-ci n'offre plus de moyens permettant de combattre efficacement l'injustice, alors il devient nécessaire de passer outre aux obligations et aux interdits de la loi, tout en étant conscient des conséquences que cela peut avoir pour soi-même.

La désobéissance civile

Pour autant que la loi remplit sa fonction au service de la justice, elle mérite notre obéissance. Mais lorsqu'elle couvre, cautionne ou engendre elle-même des injustices, elle mérite notre désobéissance. Car l'obéissance à la loi ne dégage pas le citoyen de sa responsabilité : celui qui se soumet à une loi injuste porte une part de la responsabilité de cette injustice. Ce qui fait l'injustice, ce n'est pas tant la loi injuste que l'obéissance à la loi injuste. Dès lors, pour lutter contre l'injustice, il peut être nécessaire de désobéir à la loi. David Henri Thoreau (1817-1862), dans son court essai intitulé «Le devoir de désobéissance civile» affirme que le citoyen doit constamment agir selon ce qu'il estime être juste, même si cela doit le conduire à désobéir à l'État lorsque celui-ci lui demande de coopérer avec l'injustice. «Si, de par sa nature, la machine gouvernementale veut faire de nous l'instrument de l'injustice envers notre prochain, alors je vous le dis, enfrez la loi. Que votre vie soit un contre-frottement pour stopper la machine. Il faut que je veille, en tout cas, à ne pas me prêter au mal que je condamne»¹².

Ainsi, ce n'est pas la loi qui doit dicter ce qui est juste, mais ce qui est juste qui doit dicter la loi. Lorsque nous estimons qu'il y a conflit entre la loi et la justice, nous devons donc choisir la justice et désobéir à la loi. Car ce qui doit dicter le comportement du citoyen, ce n'est pas ce qui est légal, mais ce qui est légitime. L'histoire nous apprend que la démocratie est beaucoup plus souvent menacée par l'obéissance aveugle des citoyens que

par leur désobéissance. Si l'obéissance des citoyens fait la force des régimes totalitaires, leur désobéissance peut devenir le fondement de la résistance à ces mêmes régimes. La démocratie exige des citoyens responsables et non pas des citoyens disciplinés. La désobéissance civile apparaît comme l'une des garanties de la démocratie, même si celle-ci, on l'imagine, peut difficilement l'inclure dans sa propre loi. Mais pour que la légitimité démocratique puisse apparaître clairement aux yeux de l'opinion publique, il est essentiel que la désobéissance reste civile, c'est-à-dire qu'elle respecte les règles de la « civilité » et soit donc non-violente.

Soulignons qu'il ne suffit pas que l'action de désobéissance civile soit justifiée, elle doit être efficace. Elle ne doit pas seulement permettre au citoyen d'agir selon sa conscience, elle doit aussi lui permettre d'agir efficacement contre l'injustice. Ce qui donne à une action de désobéissance civile toute sa force, c'est le nombre de ceux qui s'y engagent. C'est pourquoi il est essentiel qu'elle devienne une action collective et organisée visant à exercer sur les pouvoirs publics une pression qui les oblige à rétablir le droit. Pour cela, il faudra souvent obtenir, non seulement la suppression de la loi injuste, mais la promulgation d'une nouvelle loi qui mette en œuvre la justice.

Le programme constructif

La planification stratégique d'une lutte non-violente exige une vue d'ensemble du déroulement des différentes actions à travers une progression qui puisse conduire jusqu'à la victoire, c'est-à-dire, en règle générale, jusqu'à l'application effective d'une solution négociée du conflit. Mais sans attendre le règlement définitif du conflit, le programme constructif consiste, en même temps que l'on organise la lutte contre une situation d'injustice, à commencer à rendre justice à ceux qui en sont les victimes. Il est essentiel de proposer d'autres lois, d'autres institutions et d'autres structures qui apportent une solution constructive aux différents problèmes posés et de commencer à les mettre en place afin d'apporter la preuve de leur faisabilité. Plutôt que de s'en tenir à exiger du pouvoir adverse une solution juste au conflit en cours, il s'agit d'entreprendre soi-même d'inscrire cette solution dans la réalité. La réalisation du programme constructif requiert la participation active de ceux-là mêmes qui sont victimes de l'injustice. Elle doit permettre à ceux qui ont été jusque-là maintenus dans une situation de mineurs à l'intérieur des structures économiques et politiques de prendre en charge la gestion de leurs propres affaires. En outre, la mise en œuvre du programme constructif permet à de nombreuses personnes qui ne sont pas prêtes à prendre les risques de l'action directe de se mobiliser et de s'engager dans la lutte. Le programme constructif est le complément nécessaire des actions de non-coopération et de désobéis-

sance civile. Sans lui, une lutte non-violente court le risque de rester prisonnière de ses protestations et de ses refus. Par lui, elle ne tient plus seulement sa consistance de ce à quoi elle s'oppose, mais aussi et surtout de ce qu'elle propose et réalise.

La médiation

Lorsque le conflit est en passe de dégénérer en affrontement où la violence tient lieu d'argumentation, il peut être déterminant de faire appel à une aide extérieure. Une tierce personne peut devenir une passerelle, un pont entre les antagonistes, d'abord pour les écouter l'un après l'autre, puis pour les amener à trouver, ensemble, comment rétablir les liens endommagés ou rompus. La médiation peut ainsi permettre de briser l'engrenage de la violence.

Agissant comme un catalyseur, le médiateur va transformer la relation entre les antagonistes, en la faisant passer d'un état de tension « binaire » où règnent la symétrie, l'exclusion, la compétition et la violence, vers un processus à trois pôles, état « ternaire », où le doute, l'interrogation et la différence vont à nouveau pouvoir exister et la responsabilité être partagée. Ce nouvel espace sera celui du compromis, de la solution négociée et de la coopération. Le résultat du processus de médiation n'est pas de définir un gagnant et un perdant comme peut le faire un tribunal ou une instance d'arbitrage, mais de rétablir la relation pour que les parties en conflit retrouvent la maîtrise de « leur » conflit et parviennent elles-mêmes à le résoudre. La médiation doit faciliter le passage d'un processus de type compétitif vers un processus de type coopératif. Comme l'action non-violente, la médiation s'efforce de recentrer les parties sur l'objet des conflits ; comme elle, la médiation ne vise pas à obtenir une situation où l'une l'emporte sur l'autre, mais à établir une relation plus juste que celle qui existait précédemment.

La médiation s'efforce d'atteindre la réconciliation en suscitant une prise de conscience de l'interdépendance des individus et des groupes dans la société. Si l'indifférence et la méfiance sont sources de violences, la solidarité et le respect de l'individu sont, au contraire, les éléments de base d'une société non-violente. Au-delà de la réparation, le pardon ne peut être possible que dans la transparence et la vérité, la vérité étant bien sûr la réalité objective des faits mais aussi la réalité subjective de l'expérience humaine avec ses interprétations et ses sentiments. Le pari de la médiation, c'est de vouloir créer cet espace où vérité, respect et compréhension peuvent exister ensemble, rendant possible la réconciliation.

En faisant valoir le respect des deux parties, la médiation recherche une justice compatible avec la solidarité et la réconciliation. C'est en cela une

pratique qui renforce la paix. Complémentaire de l'action non-violente, la médiation est elle-même un mode de résolution non-violente des conflits.

6. LA DÉFENSE CIVILE NON-VIOLENTE

Les frontières que nous devons défendre avant tout, ce sont celles de la démocratie. La sécurité qu'il faut d'abord défendre, c'est celle des institutions qui garantissent le droit. Le territoire dont l'intégrité garantit la paix, c'est le territoire de la démocratie. Ainsi, dans une société démocratique, la politique de défense ne doit pas avoir pour finalité de défendre l'État mais de défendre l'État de droit. Celui-ci n'est pas constitué par les « valeurs » de la démocratie mais par les institutions de la démocratie (politiques, judiciaires, administratives) qui incarnent et traduisent ces valeurs dans l'histoire. L'État de droit est un équilibre institutionnel extrêmement fragile qui risque toujours d'être rompu. Défendre l'État de droit, c'est donc non seulement maintenir cet équilibre, mais le renforcer.

Des menaces intérieures

Les menaces qui pèsent sur l'État de droit ne sont pas seulement celles que l'on perçoit à travers le scénario de l'agression militaire d'une armée ennemie ; aujourd'hui, les menaces les plus probables sont intérieures. Elles sont nourries par toutes les idéologies anti-démocratiques, qu'il s'agisse du nationalisme, du racisme, de la xénophobie ou de l'intégrisme religieux. La défense de la démocratie est d'abord la lutte contre les idéologies fondées sur la discrimination et l'exclusion et qui, toutes, sont liées à l'idéologie de la violence. C'est pourquoi, en définitive, la menace contre la démocratie est toujours celle de la violence et, en conséquence, la défense de la démocratie est toujours une lutte contre la violence. Ainsi, la menace qui pèse sur une société démocratique n'est pas d'abord engendrée par une technologie – ainsi que nous nous sommes habitués à le percevoir – mais par une idéologie. C'est toujours l'idéologie qui arme la technologie ; dès lors, une société démocratique, avant de se préparer à se défendre contre la menace des instruments produits par la technologie, doit se préparer à lutter contre la menace des idéologies anti-

démocratiques dont les germes peuvent proliférer aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de son propre territoire.

La défense est une fonction vitale de tout organisme vivant. Toute existence est une lutte pour la vie, et cette lutte implique de pouvoir se défendre contre les agressions qui peuvent menacer cette existence. Cette nécessité s'impose à toute société comme à toute personne. Il serait tout à fait illusoire, et donc parfaitement vain, d'espérer vivre un jour dans un monde sans conflits où les relations entre les Hommes et entre les nations ne reposeraient que sur la confiance. La coexistence entre les Hommes et les peuples doit devenir pacifique, mais elle restera toujours conflictuelle. Pour être globale, une politique de défense doit anticiper sur des situations limites qui ne sont pas probables ni prévisibles aujourd'hui, mais qui n'en restent pas moins possibles demain. C'est donc un devoir de prudence et de vigilance d'envisager des scénarios dans lesquels des idéologies anti-démocratiques engendrent des menaces d'agression extérieure, y compris d'agression militaire.

Pacifisme et non-violence

Un certain discours pacifiste se discrédite quand il laisse croire que les armées et les armements sont les causes des guerres et quand il présente leur suppression comme la condition nécessaire et suffisante de la paix. Certes, la course aux armements et le commerce des armes ne peuvent que favoriser l'éclatement et le développement des conflits armés. Mais pour promouvoir une politique de désarmement, il importe de concevoir des «équivalents fonctionnels de la guerre» qui offrent aux nations les moyens de se défendre contre une nouvelle agression. Ce n'est pas la paix qui est le plus important, mais la justice qui permet la dignité et la liberté. Si le choix n'était qu'entre la paix dans l'injustice et la guerre pour la justice, alors, en effet, mieux vaudrait choisir la guerre.

La vérité de l'intuition pacifiste est de proclamer l'inhumanité de la guerre et de récuser toutes les idéologies qui justifient, honorent et sacralisent la guerre. Mais quand des pacifistes dénoncent les «horreurs de la guerre» sans proposer des moyens réalistes pour mettre un terme aux «horreurs de la paix», ils ne font que prononcer une condamnation alors que la guerre exige une alternative. La guerre est une méthode d'action, et sa finalité est juste lorsqu'elle vise effectivement à défendre ou à rétablir les droits de l'Homme. La méthode de la guerre est sûrement détestable, mais l'action n'en demeure pas moins nécessaire. Si la condamnation de la méthode entraîne l'inaction, c'est qu'il y a quelque part un vice dans la démarche. Le pacifisme relève en réalité d'une morale de conviction et se trouve incapable de fonder une morale de responsabilité face aux défis de l'histoire. Lorsqu'il a tenté de proposer d'autres moyens que la guerre

pour faire la paix, ils étaient largement illusoire. Il fait alors appel à des vertus en un temps où seule la force conditionne les rapports entre les Hommes et les peuples. Ce pacifisme procède d'une vision idéaliste et moraliste de l'histoire. C'est pourquoi il importe de distinguer radicalement pacifisme et non-violence, car la non-violence entend précisément rechercher des moyens efficaces de lutte contre l'injustice. La défense civile non-violente constitue à cet égard une alternative fonctionnelle aux moyens de la guerre.

Une défense démocratique de la démocratie

La défense de l'État de droit ne repose pas d'abord sur la mobilisation des militaires, mais sur la mobilisation des citoyens. De ce point de vue, il importe de démilitariser les concepts de paix et de défense, car si la technologie militaire précède, supprime et finit par évacuer la réflexion politique, ce n'est plus le citoyen qui est l'acteur de la défense, mais l'instrument technique, la machine militaire, le système d'armes. Il importe que les citoyens prennent conscience du danger que représente pour la démocratie cet « intégrisme technique » et récusent l'idéologie sécuritaire qu'il véhicule, afin de se réapproprier leur propre rôle dans la défense de la démocratie. La défense doit être d'abord civile, c'est-à-dire qu'elle doit être d'abord organisée dans le cadre des institutions de la société politique et des organisations de la société civile qui permettent aux citoyens l'exercice de leurs droits et de leurs libertés. Si l'objet de la défense est la démocratie, l'acteur de la défense est le citoyen parce qu'il est l'acteur de la démocratie. Ainsi existe-t-il un lien organique entre la démocratie et la défense civile non-violente. Nous retrouvons ici l'un des principes essentiels de la stratégie de l'action non-violente selon lequel il doit exister une cohérence profonde et une réelle homogénéité entre la fin et les moyens. Or, précisément, les moyens mis en œuvre dans le cadre d'une défense civile s'avèrent parfaitement cohérents avec la démocratie. Tout ce qui renforce l'une concourt à renforcer l'autre. C'est pourquoi nous soulignons que le meilleur moyen de préparer la défense de la démocratie pour les temps de crise est de la renforcer et de la rendre plus effective en temps de paix. Plus les citoyens d'un pays auront le sentiment de vivre dans une société qui leur rend justice, plus ils seront motivés pour défendre cette société contre les menaces qui pèsent sur elle. De même, plus ils participeront effectivement à la gestion politique et économique du pays, plus ils seront préparés à défendre la société contre une éventuelle agression. Ainsi le choix de la défense civile non-violente constitue-t-il un pari sur la démocratie. Il ne peut être fait que par une société démocratique, et il ne peut être accepté que par un gouvernement démocratique.

C'est d'abord dans le cadre des institutions politiques et administratives que la démocratie doit être défendue. Il est de la responsabilité des citoyens qui exercent des fonctions dans ces institutions de veiller à ce qu'elles continuent de fonctionner selon les règles de l'État de droit. Il leur appartient donc de refuser toute allégeance à tout pouvoir illégitime qui, s'inspirant d'une idéologie antidémocratique, tenterait de détourner ces institutions à ses propres fins. On peut définir la défense civile non-violente comme une politique de défense de la société démocratique contre toute tentative de déstabilisation, de contrôle ou d'occupation, conjuguant de manière préparée et organisée des actions non-violentes de non-coopération avec tout pouvoir illégitime, en sorte que celui-ci soit mis dans l'incapacité d'atteindre les objectifs idéologiques, politiques et économiques par lesquels ils veut justifier son agression.

Vers le transarmement

La doctrine de défense française met en avant le concept de « défense globale », en précisant que celle-ci est constituée de trois composantes : la défense militaire, la défense civile et la défense économique. Mais, en réalité, la défense militaire occupe entièrement, dans le domaine stratégique, à la fois le champ de la réflexion théorique et celui de l'organisation pratique. La défense civile n'occupe qu'une place marginale, alors qu'elle devrait se trouver au centre du dispositif de défense de la démocratie.

La défense civile non-violente peut être considérée comme alternative aux défenses militaires. Mais une telle conception des choses présupposerait qu'un pays décide de renoncer à toute forme de défense armée pour ne faire reposer sa sécurité et son indépendance que sur la préparation et, le cas échéant, sur la mise en œuvre de la défense civile non-violente. Compte tenu de l'ampleur des changements culturels, politiques et stratégiques que ce choix impliquerait, une telle hypothèse ne peut être envisagée à court ni à moyen terme. La valeur d'une alternative se juge aussi à sa capacité à rendre possible un processus cohérent de transition et une dynamique de changement. Dans ce processus de transition que nous appelons « transarmement », les différentes formes de défense militaire et la défense civile devront coexister, même si cette coexistence peut apparaître conflictuelle. Mais, dès à présent, la préparation et l'organisation d'une défense civile non-violente constitueraient une valeur ajoutée à la dissuasion globale de notre pays qui pourrait s'avérer décisive. Tout ce qui renforce l'affirmation de notre volonté de défense et tout ce qui augmente notre capacité de résister contre une éventuelle agression amplifie l'effet dissuasif de notre défense.

Rechercher la sécurité commune

La paix militaire repose généralement sur la menace de « destruction mutuelle ». Cet équilibre des terreurs militaires est fragile ; il pourrait être déstabilisé soit par un simple incident technologique, soit par une crise politique majeure. Car alors, chacun des deux adversaires pourrait craindre une action préventive de l'autre. Cette crainte réciproque est de nature à précipiter un affrontement armé entre les États rivaux. Face à ce risque déraisonnable et démesuré, les peuples et les nations sont mis au défi de construire la paix non par la menace d'une « destruction mutuelle » mais par la recherche d'une « sécurité commune ». Celle-ci n'est pas fondée sur la confiance réciproque ; elle ne consiste pas à prétendre déjà faire de l'ennemi un ami. Elle prend appui sur le fait que notre adversaire a autant besoin d'être en sécurité que nous-mêmes et que, par-delà nos défiances réciproques, nous avons le même intérêt vital à assurer notre défense par des moyens qui n'impliquent pas le risque de nous détruire ensemble. Le concept de sécurité commune n'est pas d'abord militaire mais politique. Il ne s'agit pas d'abord de préparer la guerre les uns contre les autres, mais de construire la paix ensemble.

Dans cette perspective, la sécurité commune nous conduit à faire reposer notre défense non plus par des dissuasions « agressives » mais « défensives ». Il ne s'agit plus de dissuader en menaçant l'adversaire de destructions inacceptables, mais en le persuadant que nos moyens de défense feraient échouer toute tentative d'agression de sa part et que son entreprise aurait toute chance d'être largement déficitaire. Ainsi, une telle dissuasion permet-elle au décideur de se tenir dans une « posture défensive » qui ne peut susciter aucune crainte chez l'adversaire tant qu'il restera chez lui. Dès lors, si une crise survient, les États rivaux se trouvent dans une position stratégique qui facilite grandement le maintien du conflit sur le terrain politique où il doit trouver sa solution.

Penser la paix

Le moment est venu de rompre définitivement avec l'idée que si nous voulons la paix, nous devons préparer la guerre. Nous devons prendre le risque de penser et de dire : si nous voulons éviter la guerre, nous devons construire la paix. Nous sommes mis au défi de penser la paix. Probablement les Hommes seront-ils encore nombreux à préférer les risques de la violence à ceux de la non-violence. Pourtant, la tâche qui s'impose aux Hommes raisonnables est de réinventer la paix, en sachant qu'elle n'est pas tant à défendre qu'à construire, mais en sachant également que construire la paix, c'est toujours affronter des conflits et se mobiliser pour les résoudre par des moyens pacifiques, c'est-à-dire non-

violents. Ce que nous avons également définitivement appris, c'est que la paix ne peut être fondée que sur la démocratie et que celle-ci est fondée sur la capacité des citoyens à se mobiliser pour construire et, le cas échéant, pour défendre l'État de droit.

7. LA NON-VIOLENCE ET LA SOLIDARITÉ INTERNATIONALE

L'action non-violente constitue un formidable potentiel pour se défendre face aux situations d'injustice ou pour défendre la société démocratique face aux multiples menaces susceptibles de l'assaillir. Mais il est non moins important de considérer son aptitude à défendre les droits de l'Homme et les droits des peuples à l'extérieur du territoire national. Cette réflexion est plus nouvelle que les précédentes, probablement plus complexe, mais néanmoins aussi fondamentale, car il s'agit bien de rechercher des alternatives non-violentes à l'intervention militaire ou à l'absence d'intervention face à des menaces réelles qui pèsent sur des populations civiles.

Le devoir d'ingérence démocratique

Les frontières de la démocratie sont violées partout où sont violés les droits de l'Homme. Bien que nous n'ayons jamais pu l'ignorer vraiment, nous prenons aujourd'hui davantage conscience que nous sommes comptables des agressions qui font souffrir et mourir des Hommes, et cela sur quelque territoire que ce soit dans le monde. Cette responsabilité qui nous incombe n'est pas nouvelle, mais les événements nous obligent à en prendre une conscience nouvelle. Proclamer la Déclaration universelle des droits de l'Homme, c'est reconnaître que notre responsabilité est universelle. Et cette responsabilité nous impose un devoir de solidarité qui nous demande d'intervenir, de nous ingérer dans des « affaires étrangères », dans des « affaires extérieures » qui sont aussi les nôtres (in-gérer, du verbe latin *in-gerere*, signifie se « porter dans », c'est-à-dire précisément intervenir). Ainsi la construction d'un nouvel ordre international implique-t-il la reconnaissance d'un droit et d'un devoir d'ingérence de la communauté internationale dans les affaires d'un État, dès lors que celui-ci viole délibé-

rément les règles de la démocratie en portant gravement atteinte aux droits et aux libertés, soit de l'ensemble de ses propres citoyens, soit d'une minorité d'entre eux. De même, une ingérence de la communauté internationale peut être nécessaire dans un pays où l'État s'avère incapable de faire face à des exactions commises par une partie de la population. Il n'est pas admissible que la communauté internationale se retranche derrière le principe de non-ingérence pour assister passivement à une répression systématique exercée contre un peuple par une dictature militaire, ou à une guerre civile qui oppose deux fractions d'un même peuple ou deux peuples que les péripéties de l'histoire avaient rassemblés, à leur corps défendant, dans un même État.

Une première forme d'ingérence politique, par-delà l'aide humanitaire, consiste à permettre l'expression publique des opinions qui s'opposent à la propagande officielle. On connaît le rôle joué par les médias dans la diffusion d'une idéologie qui, fondée sur la discrimination et l'exclusion de l'autre, alimente les conflits et engendre la violence. A travers le prisme déformant de la propagande, la parole et l'image deviennent véritablement des armes de guerre. Il s'agit alors de fournir aux citoyens qui refusent cette propagande les moyens techniques qui leur permettent de s'exprimer : publication de journaux, de brochures et de livres, émission de radios et télévisions libres, etc.

Les sanctions économiques

Une première intervention à envisager qui n'implique pas l'envoi de forces sur les lieux mêmes du conflit est l'imposition de sanctions économiques à un pays pour forcer ses dirigeants à modifier leur politique. Les moyens utilisés sont économiques, mais l'enjeu et l'objectif sont politiques. En cherchant à affaiblir l'économie du pays cible, le ou les États qui décident des sanctions économiques cherchent à faire pression sur le pouvoir politique de ce pays. L'exemple type de la sanction économique est l'embargo. Étymologiquement, ce mot d'origine espagnole signifie «embarras». En décidant un embargo commercial partiel ou complet, on cherche en effet à «embarrasser» le pays cible en lui imposant des restrictions dans les relations commerciales qu'on entretient avec lui.

Les sanctions économiques s'apparentent directement à des actions de non-coopération avec l'État cible. Leur objectif n'est pas de punir. La punition d'un État ne présente aucun intérêt politique et, en n'offrant aucune perspective d'avenir, ne permet pas la solution du conflit. Certes, les sanctions économiques prises à l'encontre d'un pays ne peuvent qu'accroître les difficultés, souvent déjà lourdes, rencontrées par les populations civiles. Les dirigeants du pays et leurs partisans ne manqueront pas de prendre appui sur ces difficultés pour dénoncer les sanctions qui les

visent et organiser des campagnes, aussi bien en direction de leur propre opinion que de l'opinion publique internationale, pour les discréditer et les délégitimer. Il est donc souhaitable qu'elles soient prises en concertation avec les représentants des forces démocratiques du pays concerné. Ceux-ci peuvent les juger utiles, voire nécessaires, en estimant que la population est prête à supporter des difficultés économiques accrues pour obtenir des gains politiques. Il importe de veiller à limiter les effets pervers des sanctions économiques à l'encontre de la population civile, dans les domaines de l'alimentation et de la santé, mais aussi dans ceux de la communication et de l'information.

Il importe d'établir une distinction entre les sanctions commerciales et les sanctions financières. Chaque fois que cela sera possible, celles-ci devront être préférées à celles-là. Les premières touchent directement la population civile car elles sont constituées essentiellement par des restrictions sur les exportations à destination du pays cible et sur les importations des biens produits par ce dernier. Les secondes touchent plus directement les classes dirigeantes : gel des avoirs bancaires, suspension de toute aide financière, refus du rééchelonnement de la dette extérieure du pays cible, refus de tout investissement dans ce pays.

L'intervention civile

Lorsque les sanctions économiques s'avèrent insuffisantes pour faire céder l'adversaire, il convient d'étudier la possibilité d'une intervention directe sur les lieux du conflit. Avant même d'envisager une quelconque intervention militaire, il importe de savoir si des forces d'intervention civiles, non armées, ne seraient pas susceptibles d'apporter une contribution à la résolution pacifique du conflit en cours. En d'autres termes, est-il possible d'envisager une « projection de forces non militaires » qui puisse peser sur le rapport des forces en présence ? Existe-t-il des interventions civiles qui soient des équivalents fonctionnels des interventions militaires ? Nous pouvons proposer la définition suivante d'une intervention civile : une intervention non armée, sur le terrain d'un conflit local, d'une mission extérieure, mandatée par une organisation intergouvernementale, gouvernementale ou non gouvernementale, venant accomplir des actions d'observation, d'information, d'interposition, de médiation et/ou de coopération en vue de prévenir ou faire cesser la violence et de créer les conditions d'une solution politique du conflit qui reconnaisse et garantisse les droits fondamentaux de chacune des parties en présence, et leur permette de définir les règles d'une coexistence pacifique.

Une intervention civile est un moyen tactique : il ne peut être opérationnel que s'il est mis en œuvre dans le cadre clairement défini d'une stratégie globale qui vise à faire aboutir un projet politique créant les

conditions d'un retour à la paix. Ce projet et cette stratégie doivent être définis dans le cadre d'un processus de négociations diplomatiques auxquelles participent les différentes parties engagées dans le conflit, le plus souvent à travers la médiation d'une autorité extérieure. Les différentes modalités d'une intervention civile ont pour fonction de concrétiser sur le terrain, au contact des populations civiles et des dirigeants locaux, les décisions politiques prises dans le cadre de ces négociations. Cependant, certaines formes d'intervention civile peuvent être mises en œuvre avant même que ce processus de négociation ait pu commencer. Elles ont alors pour finalité de créer des conditions qui favorisent un tel processus.

Les diverses modalités de l'intervention civile peuvent être mises en œuvre dans différentes circonstances politiques. Dans chacune de ces situations, l'intervention civile vise à atteindre des objectifs spécifiques :

– *Sauvegarde de la paix.* Dès qu'un conflit apparaît entre plusieurs communautés, il convient de mettre en œuvre une diplomatie préventive qui vise à apaiser les tensions et à régler les différends, afin d'éviter que les antagonismes ne provoquent un affrontement armé. En même temps qu'une médiation diplomatique s'efforce de mettre en œuvre un processus de négociation, il s'agit de déployer sur le terrain des missions civiles d'observation et d'interposition afin de veiller au respect des droits de l'Homme, d'instaurer des mesures de confiance et de créer les conditions de règlement pacifique du conflit.

– *Rétablissement de la paix.* S'il n'a pas été possible d'éviter que le conflit dégénère en affrontement armé, il appartient aux instances diplomatiques internationales, régionales et/ou nationales, de prendre des initiatives pour mettre en œuvre un processus de négociation entre les différentes parties engagées dans le conflit. Parallèlement, ces mêmes instances doivent s'efforcer d'obtenir l'assentiment des dirigeants locaux pour déployer sur le terrain des missions d'observation et d'interposition qui ont pour tâche de limiter l'escalade de la violence, et de porter assistance aux populations civiles.

– *Maintien de la paix.* Dans le temps qui s'écoule entre un cessez-le-feu et la conclusion d'un accord sur une solution politique du conflit, il s'agit, d'une part, d'éviter la reprise des combats et, d'autre part, de créer les conditions d'une négociation qui permette de parvenir à un accord de paix qui garantisse les droits fondamentaux des communautés adverses. Des missions civiles peuvent être chargés de veiller au respect du cessez-le-feu sur le terrain. Dans cette perspective, il convient de procéder au désarmement des factions armées. Il faut aussi mettre en œuvre un programme de démobilisation et de réinsertion des anciens combattants, et étudier la possibilité de créer des zones démilitarisées.

– *Construction de la paix.* Après la conclusion d'un accord de paix entre les parties adverses, des missions civiles d'observation peuvent être

chargées de veiller sur le terrain au respect des clauses de cet accord. Ces missions auront notamment pour tâche de permettre, par des mesures d'accompagnement, le retour des personnes réfugiées et des personnes déplacées. Il s'agira également de participer à la reconstruction des institutions sociales et politiques qui auront été mises à mal pendant le conflit. Il faudra également mettre en œuvre un programme d'éducation populaire pour faire prévaloir parmi les populations civiles les valeurs de la paix et de la démocratie. Enfin, il sera nécessaire d'assurer le déroulement démocratique d'élections qui devraient normalement conclure le processus de retour à la paix.

Les missions d'observation

L'ingérence politique ne peut s'en tenir à des mesures prises à distance : elle implique des interventions directes sur les lieux mêmes du conflit. La première de ces interventions est l'envoi d'observateurs mandatés par une autorité internationale, nationale ou non-gouvernementale. Les missions d'observation permettent tout d'abord de recueillir sur le terrain les informations les plus exactes possibles sur le déroulement des faits. Ces missions ne sauraient se retrancher derrière une position de neutralité politique. Il s'agit d'établir, avec la plus grande rigueur possible, les responsabilités exactes des uns et des autres dans la genèse du conflit. Il s'agit également de mettre en évidence les droits fondamentaux des différentes parties engagées dans le conflit, de répertorier les violations de ces droits, et de proposer des mesures concrètes à envisager pour que ces droits soient respectés et garantis. Ces missions sont donc en mesure d'informer précisément, d'une part, les instances politiques et diplomatiques (nationales et internationales) et, d'autre part, l'opinion publique internationale. De ce fait, elles peuvent remplir une fonction de dissuasion. Parce que les observateurs sont en mesure de faire aussitôt connaître les agissements des parties en présence, celles-ci peuvent hésiter à prendre l'initiative de violences, dès lors qu'elles savent qu'elles leur seront directement imputées et qu'elles viendront les discréditer.

Les missions de médiation

Il convient, le plus tôt possible, de prolonger une mission d'observation par une mission de médiation. La médiation est l'intervention d'un tiers qui s'interpose entre les deux protagonistes d'un conflit en vue de les faire passer de l'ad-versité à la con-versation, c'est-à-dire de les inciter à se tourner l'un vers l'autre pour se parler, s'écouter, se comprendre et, si possible, trouver un compromis qui ouvre la voie à la réconciliation. Le médiateur veut être un « tiers pacifiant ». Par son inter-position, il tente de rompre la relation « binaire », celle de deux adversaires s'affrontant sour-

dement et aveuglement, pour établir une relation « ternaire » à travers laquelle ils pourront communiquer grâce à un intermédiaire. Dans la relation binaire qu'entretiennent les adversaires, deux discours, deux raisonnements, deux logiques s'affrontent sans qu'aucune communication puisse permettre une reconnaissance et une compréhension réciproques. Pour passer de cette logique de compétition binaire à une dynamique de coopération ternaire, le « tiers » médiateur s'efforce de créer entre les deux adversaires un « espace intermédiaire », une distance permettant à chacun de prendre du recul par rapport à lui-même, par rapport à l'autre, par rapport au conflit qui les meurtrit. La médiation vise donc à créer un espace public où les adversaires puissent apprendre ou réapprendre à communiquer afin de parvenir à un pacte qui leur permette de vivre ensemble, sinon dans une paix véritable, du moins dans une coexistence pacifique.

Le succès d'une mission de médiation suppose un bon contact avec les divers interlocuteurs de la société civile qui s'opposent à la logique de la guerre, afin d'élargir le plus possible l'espace des négociations. Mais l'objectif est bien d'impliquer dans le processus de négociation ceux qui ont *de facto* le pouvoir de suspendre ou de prolonger la violence.

Il est essentiel que de telles missions d'observation et de médiation puissent être dépêchées sur le terrain d'un conflit potentiel et non pas après le début des affrontements armés. De nombreux conflits sont prévisibles : on les « voit venir ». Mieux vaut toujours prévenir que guérir. C'est en effet avant que les hostilités ne déchaînent les peurs, les passions et les haines, qu'une mission d'observation peut préconiser les mesures de prévention susceptibles de résoudre pacifiquement les crises.

L'interposition non-violente

L'interposition est une méthode d'intervention directe non-violente qui consiste à assumer une présence sur le lieu d'un conflit auprès de ceux qui, luttant pour la reconnaissance de leurs droits, sont menacés par la violence de leurs adversaires. Cette présence continue veut exercer une dissuasion à l'égard des acteurs – qu'ils soient commandés par les pouvoirs publics ou commandités par d'autres pouvoirs – qui voudraient mener des exactions contre ces personnes. Les pouvoirs établis doivent en effet tenir compte de l'impact que pourrait avoir auprès de l'opinion publique internationale le meurtre d'un de ces volontaires. Cette dissuasion se trouve renforcée par l'organisation, dans les pays d'origine des volontaires, d'un réseau de solidarité prêt à relayer immédiatement les informations et alerter l'opinion publique internationale.

Si l'on veut changer d'échelle et promouvoir des interventions civiles massives, la question est de savoir s'il est possible d'envisager des formes d'interposition non-violente pour protéger des populations civiles contre

l'agression d'une armée. Le pari d'une intervention civile est qu'elle pourra dissuader les décideurs adverses de s'engager dans une politique de répression qui les amènerait dans une impasse. Pour mieux faire valoir la faisabilité d'une mission d'interposition non-violente, on peut la considérer comme une mission d'observation qui placerait des milliers d'observateurs sur le territoire où se déroule conflit. Mais il convient de souligner que ceux qui seraient volontaires pour participer à une telle force d'interposition prendraient pour eux-mêmes les plus grands risques – tout comme ceux qui sont volontaires pour prendre part à une force d'interposition militaire.

Le fait d'annoncer ouvertement et clairement que les forces engagées dans la mission d'intervention civile n'auront recours qu'à des méthodes non-violentes peut faciliter la mise en œuvre d'une médiation auprès des parties engagées dans le conflit. La stratégie de l'action non-violente est de nature à neutraliser les réactions de rejet que peut susciter auprès de larges secteurs de la population locale une ingérence étrangère, alors qu'une intervention militaire est au contraire de nature à les exacerber.

Surtout, il ne faut pas concevoir une mission d'interposition non-violente séparément de la mission de médiation qui doit l'accompagner. Celle-ci consiste à prendre contact avec tous les interlocuteurs de la société civile qui s'opposent à la logique de guerre suivie par les dirigeants politiques, mais aussi à tenter de prendre contact avec ces mêmes dirigeants afin d'élargir le plus possible l'espace des négociations. En définitive, une mission d'interposition civile ne peut réussir que si réussit la mission de médiation qui l'accompagne.

Investir pour la paix

Si l'on prend la mesure des violences qui, ici ou là à travers le monde, meurtrissent l'humanité de l'Homme, on ne saurait entretenir l'idée qu'il est immédiatement possible d'intervenir pour les faire toutes cesser. Lorsque, dans un territoire donné, tous les facteurs sont réunis pour que la violence explose, elle explose effectivement et l'irréparable survient sans que quiconque puisse prétendre intervenir pour l'éviter. Car il est déjà trop tard. L'action doit être entreprise avant que l'explosion ne se produise. Certes, il n'y a aucune fatalité au déchaînement de la violence de l'Homme contre l'Homme, parce qu'il n'est nullement fatal que les facteurs qui déclenchent cette violence soient réunis. Mais dès lors qu'ils le sont de par la responsabilité des Hommes, il devient inévitable que la violence se déchaîne. Probablement alors, ni les moyens de la violence, ni ceux de la non-violence ne pourront éteindre l'incendie des peurs, des passions et des haines. Il faudra que celles-ci se consomment et s'éteignent d'elles-mêmes. Le système de la violence qui a dominé les sociétés pen-

dant des siècles n'a pas fini de jeter son poison mortel dans notre présent, mais aussi, probablement, dans notre avenir. En nous efforçant de démanteler ce système, il nous faut prendre la mesure de la part d'irréparable qu'il continue d'engendrer.

Il ne suffit pas d'affirmer qu'il y a un devoir et un droit d'ingérence, encore faut-il en avoir le pouvoir. Tout projet d'intervention doit être soumis au critère de faisabilité et d'opportunité. Il existe des situations de violence telles que toute intervention serait vouée à l'échec. Pour autant, s'il n'est pas possible d'intervenir sur le terrain, cela ne signifie pas qu'on doive ne rien faire. Il convient au contraire de prendre « à distance » toutes les initiatives susceptibles d'influer sur le déroulement du conflit.

La tâche proposée à ceux qui veulent intervenir pour établir la paix dans le monde est gigantesque ; elle est disproportionnée par rapport aux moyens dont ils disposent effectivement. Pour la mener à bien, il faudrait que la communauté internationale se mobilise. Mais, pour une large part, la « communauté internationale » est une fiction. Ce sont en réalité les États-nations qui détiennent la réalité des pouvoirs de décisions et d'action. Et ce n'est pas la fidélité aux valeurs proclamées par la Déclaration universelle des droits de l'Homme qui est la motivation première des États, mais la considération de leurs intérêts particuliers. Lorsque la communauté internationale décide d'intervenir pour maintenir ou rétablir la paix, les objectifs et la stratégie de chacun des États intervenants sont plus déterminants que l'affichage international de l'intervention.

Dans ces conditions, il appartient aux citoyens de se mobiliser eux-mêmes pour infléchir la politique des États. Mais si le ressort de la mobilisation des opinions publiques n'est que l'émotion ressentie devant les images insoutenables relayées complaisamment par les médias, cela risque fort d'induire des effets pervers. Car, alors, les gouvernements se soucieront avant tout de « calmer » les opinions publiques en décidant d'intervenir dans le seul but d'intervenir. Le plus probable, dans ce cas, est qu'ils décideront une intervention militaro-humanitaire sans faire montre d'une réelle volonté politique.

Les difficultés et les obstacles sur la route de l'intervention sont donc immenses. Le pire, cependant, serait d'en prendre prétexte pour se résigner à donner libre cours à la violence meurtrière. Ce serait faire triompher dans notre propre société les idées criminelles au nom desquelles des femmes et des hommes sont assassinés aux quatre coins du monde.

8. CONSTRUIRE POSITIVEMENT L'HISTOIRE

La déraison de ce monde est qu'il est empli de violences. Dès lors, la quête de la raison, pour donner un sens à l'existence en ce monde, conduit à la non-violence. Si la violence est le non-sens, l'incohérence et la contradiction, alors la recherche du sens, de la cohérence et de l'harmonie doit s'orienter tout entière vers la non-violence. L'Homme, en définitive, n'a d'autre choix qu'entre la raison et la violence. C'est pourquoi la non-violence, pour nous, n'est pas une option philosophique parmi d'autres : elle est l'exigence philosophique fondamentale qui doit être le centre de toute recherche de sagesse et de vérité. L'antithèse de la vérité, ce n'est pas l'erreur, mais la violence. Si l'histoire se répète avec son cortège de guerres, de massacres, de tortures, de haines, de souffrances et de destructions, c'est bien parce que les Hommes sont incapables de tirer les leçons de leur histoire. C'est pourquoi l'Homme raisonnable, afin de devenir maître de son destin, doit refuser de reconnaître à la violence la légitimité qu'elle sollicite de lui.

En cette fin du XX^e siècle, la violence continue à faire la preuve qu'elle est parfaitement incapable de construire l'histoire. Elle ne peut que la détruire. En ce sens, c'est bien la violence, et non pas la non-violence, qui est une utopie, parce que, jamais, en « aucun lieu » elle ne parvient à résoudre les inévitables conflits humains. Dès lors, il ne peut y avoir d'espérance de construire un avenir pacifié que si les civilisations renoncent à l'idéologie de la violence pour découvrir la voie de la sagesse de la non-violence. Le sens de l'histoire réside certainement dans la capacité des hommes et des femmes à résister à la culture de la violence, afin de construire positivement l'histoire. C'est seulement en affirmant notre résolution d'investir ensemble pour la non-violence que nous pourrons briser la logique désespérante de la violence. Alors, nous serons en mesure de donner un nouveau sens à l'histoire, c'est-à-dire à la fois une nouvelle direction et une nouvelle signification.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

LA BOÉTIE (Étienne). – *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976, 307 p., rééd. 1993.

THOREAU (David Henri). – *La désobéissance civile*, Pauvert, Paris, 1968, 166 p., rééd. Climats, 1992, Castelnau-le-Lez, 135 p.

GANDHI (M. K.). – *Tous les hommes sont frères*, Gallimard, coll. «Idées», Paris, 1969, 314 p., rééd. 1993.

KING (Martin Luther). – *Combats pour la liberté*, Payot, 1968, 244 p.

GIRARD (René). – *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, 534 p., rééd. Le livre de poche, coll. «Pluriel».

MILGRAM (Stanley). – *Soumission à l'autorité*, Calmann-Levy, Paris, 1972, 268 p.

ARENDT (Hannah). – *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, coll. «Presses Pocket», 1972, 249 p.

HAVEL (Vaclav). – *Essais politiques*, Calmann-Lévy, 1990, 255 p.

MULLER (Jean-Marie). – *Stratégie de l'action non-violente*, Fayard, Paris, 1972, 264 p., rééd. Seuil, coll. «Points politique», 1981, 255 p.

MULLER (Jean-Marie). – *Lexique de la non-violence*, éd. ANV/IRNC, Saint-Étienne, 1988, 110 p.

MULLER (Jean-Marie). – *Simone Weil : l'exigence de non-violence*, éd. du Témoignage Chrétien, Paris, 1991, 205 p., rééd. 1995, Desclée de Brouwer, Paris, 211 p.

MULLER (Jean-Marie). – *La nouvelle donne de la paix*, éd. ETC, Paris, 1992, 109 p.

MULLER (Jean-Marie). – *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Desclée de Brouwer, coll. «Témoins d'humanité», 1994, Paris, 113 p.

MULLER (Jean-Marie), SEMELIN (Jacques). – *Comprendre la non-*

violence, éd. NVA, coll. « Racines », Montargis, 1995, 100 p.

MULLER (Jean-Marie). – *Le principe de non-violence : parcours philosophique*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1995, 330 p.

SEMELIN (Jacques). – *Pour sortir de la violence*, éd. Ouvrières, Paris, 1983, 204 p.

SEMELIN (Jacques). – *Sans arme, face à Hitler : La résistance civile en Europe 1939-1943*, éd. Payot, Paris, 270 p.

MELLON (Christian), MULLER (Jean-Marie), SEMELIN (Jacques). – *La dissuasion civile*, Fondation pour les études de défense nationale, Paris, 1985, 204 p.

MELLON (Christian), SEMELIN (Jacques). – *La non-violence*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1994, 128 p.

VAILLANT (François). – *La non-violence : essai de morale fondamentale*, Le Cerf, Paris, 1990, 280 p.

ALTERNATIVES NON-VIOLENTES (dossier collectif). – *L'économie, ruse de la violence*, éd. ANV, n° 65, octobre 1987, 58 p. (ANV, BP 27, 13122 Ventabren).

ALTERNATIVES NON-VIOLENTES (dossier collectif). – *L'État, entre violence et droit*, éd. ANV, n° 86, printemps 1993, 73 p.

ALTERNATIVES NON-VIOLENTES (dossier collectif). – *Intervenir sans armes pour la paix*, éd. ANV, n° 97, hiver 1995-1996, 85 p.

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ (dossier collectif). – *L'action non-violente : guide théorique et pratique*, éd. NVA, 1985, 128 p. (NVA, BP 241, 45202 Montargis CEDEX).

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ (dossier collectif). – *Gandhi, artisan de la non-violence*, éd. NVA, Montargis, 1991, 95 p.

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ (dossier collectif). – *Martin Luther King*, éd. NVA, Montargis, 1992, 100 p.

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ (dossier collectif). – *Pour une éducation non-violente : enjeux pédagogiques et sociaux*, éd. NVA, Montargis, 1988, 128 p.

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ (dossier collectif). – *La médiation*, éd. NVA, Montargis, 1993, 90 p.

LE MOUVEMENT POUR UNE ALTERNATIVE NON-VIOLENTE

Le Mouvement pour une alternative non-violente (MAN) a été créé en 1974 à l'époque des grandes luttes des paysans du Larzac et des ouvriers de Lip. Mouvement de réflexion et d'action, sa création répond, d'une part, au besoin constant d'une réflexion approfondie sur la non-violence et, d'autre part, à la nécessité d'élaborer des propositions d'actions non-violentes en fonction des situations concrètes.

Les quatre vocations du MAN

1. Donner une voix à la non-violence.

Encore trop souvent, l'opinion publique ne perçoit la non-violence qu'à travers de multiples confusions et malentendus. Il est urgent de les dissiper en apportant les clarifications nécessaires à travers une pédagogie qui s'efforce de s'adresser à tous les publics. Le MAN entend y contribuer en éditant et en diffusant des ouvrages dont la réflexion s'appuie sur une grille de lecture et d'analyse non-violentes.

2. Approfondir la réflexion politique en relation avec la non-violence.

Pour prendre la place qui lui revient dans l'actuelle confrontation des idées, la non-violence a besoin d'une formulation rationnelle. Une des fonctions du MAN est de promouvoir une recherche théorique à partir de l'analyse des phénomènes culturels, sociaux et politiques de notre époque et des expériences historiques de luttes non-violentes. Dans cette perspective, le MAN propose une réflexion régulière et des initiatives concrètes sur la résolution non-violente des conflits dans l'action éducative, dans la vie sociale et politique, dans les relations internationales.

3. Agir dans les luttes contre les injustices.

Le plus souvent en partenariat avec d'autres organisations (partis politiques, syndicats, associations), le MAN s'efforce de prendre une part

active aux luttes contre les injustices, notamment dans les domaines suivants : course aux armements, ventes d'armes, racisme, droit d'asile, écologie, rapports Nord-Sud. Les possibilités offertes par les techniques et les méthodes de l'action non-violente permettent de préserver l'avenir et de poser des jalons vers une société véritablement démocratique.

4. Appuyer l'action non-violente par-delà les frontières.

Par son affiliation à l'Internationale des Résistants à la guerre (IRG/WRI), le MAN est en relation avec des mouvements non-violents du monde entier et des contacts réguliers sont établis avec les militants, les formateurs, les chercheurs de la plupart de ces mouvements. Dans les années quatre-vingt, le MAN a eu de nombreux contacts avec les militants des droits de l'homme des pays de l'Est. Il fut notamment jumelé avec le mouvement polonais Liberté et Paix et, dans ce cadre, effectua de nombreuses missions en Pologne. Le MAN est actuellement jumelé avec l'association libanaise *Action sociale et culturelle* et le mouvement *Tchad non-violence*. Le MAN entretient des contacts réguliers avec un réseau de citoyens du Kosovo et a effectué plusieurs missions dans ce pays.

L'organisation du MAN

Le MAN est une association non gouvernementale déclarée selon les dispositions de la loi de 1901. Toutes les personnes qui versent une cotisation sont membres actifs du MAN. Les adhérents d'une même ville ou d'une même région sont invités à former un groupe local. Chaque fois que c'est possible, l'adhésion d'un nouveau membre se fait par l'intermédiaire d'un groupe. Les groupes sont le lieu privilégié où s'élabore la réflexion du mouvement.

Le MAN est directement associé au mensuel :

NON-VIOLENCE ACTUALITÉ
BP 241
45202 Montargis CEDEX
Tél. : 38 93 67 22

Pour tout contact :

MOUVEMENT POUR UNE
ALTERNATIVE NON-VIOLENTE
21 ter rue Voltaire
75011 PARIS
Tél. : (1) 43 79 79 85
Fax : (1) 43 79 01 30